أُولٰٓئِكَ الَّذِينَ هَدَى اللّٰهُ فَبِهُدٰهُمُ اقْتَدِهْ

ایضاح الادلہ

از افادات

حجۃ الاسلام مرشد العالم سید الاتقیاء

سیدنا و مولانا محمود الحسن صاحب شیخ الہند قدس اللہ سرہ العزیز

ناشر

کتبخانہ رحیمیہ دیوبند یوپی انڈیا

ہر قسم کی درسی وغیر درسی اسلامی کتب ... دیوبند - یوپی - انڈیا ہمیشہ یاد رکھیں

بسم اللہ الرحمٰن الرحیم

اَلْحَمْدُ لِلّٰهِ نَحْمَدُهٗ وَنَسْتَعِيْنُهٗ وَنَسْتَغْفِرُهٗ وَنُؤْمِنُ بِهٖ وَنَتَوَكَّلُ عَلَيْهِ وَنَعُوْذُ بِاللّٰهِ مِنْ شُرُوْرِ
اَنْفُسِنَا وَمِنْ سَيِّئَاتِ اَعْمَالِنَا مَنْ يَّهْدِهِ اللّٰهُ فَلَا مُضِلَّ لَهٗ وَمَنْ يُّضْلِلْهُ فَلَا هَادِيَ
لَهٗ وَنَشْهَدُ اَنْ لَّا اِلٰهَ اِلَّا اللّٰهُ وَحْدَهٗ لَا شَرِيْكَ لَهٗ وَنَشْهَدُ اَنَّ مُحَمَّدًا عَبْدُهٗ وَرَسُوْلُهٗ
رَضِيْتُ بِاللّٰهِ رَبًّا وَبِالْاِسْلَامِ دِيْنًا وَبِمُحَمَّدٍ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ نَبِيًّا وَبِالْقُرْاٰنِ كِتَابًا
رَبَّنَا اغْفِرْ لَنَا وَلِاِخْوَانِنَا الَّذِيْنَ سَبَقُوْنَا بِالْاِيْمَانِ وَلَا تَجْعَلْ فِيْ قُلُوْبِنَا غِلًّا لِّلَّذِيْنَ
اٰمَنُوْا رَبَّنَا اِنَّكَ رَءُوْفٌ رَّحِيْمٌ

بعد حمد و صلوٰۃ کے ابجد خوان لوح نادانی و حرف آموز صفحۂ ہیچمدانی احقر من خاکپائی
اہل اسلام بندہ **محمود حسن** غفر اللہ لہ ولوالدیہ واحسن الیہما والیہ طالب العلم مدرسہ عربی دیوبند
ناظران با انصاف کی خدمت میں یہ گذارش کرتا ہے کہ کئی برس کا عرصہ گذرا کہ جناب اجتہاد مآب
گل میر سید محدثین پنجاب مولوی محمد حسین صاحب بٹالوی نے ایک اشتہار متضمن سوالات عشرہ
بمقابلہ مقلدین بالخصوص مقلدان حنفی المذہب کے مشتہر کیا تھا اُس کے جواب میں ایک رسالہ
مختصر مسمّٰی بہ ادلۂ کاملہ ہم نے بھی طبع کرایا تھا ہر چند اس قسم کے مباحثات باہمی میں قلم اٹھانے
سے جی رکتا تھا مگر ان حضرات کی جسارت غیر مہذبانہ اور زبان درازی بے باکانہ کی وجہ
سے ناچار ہمکو اس کشمکش میں پھنسکر اپنی اوقات و ضروریات کا خون کرنا پڑا حضرت مشتہر مذکور کی
ثبوت جسارت کیلئے تو یہی دلیل کافی ہے کہ اس قسم کے اختلافی مسائل جنمیں صحابہ و تابعین کے
وقت سے اختلاف چلا آتا ہے اور مصداق اختلاف امتی رحمۃ کا ہے اس طرح علی الاعلان اشتہار دینا
اور عوام کی دھوکا دہی کو ہر ایک جواب پر وعدہ انعام کرنا خلاف شان تہذیب علماء نہیں تو
کیا ہے علاوہ ازیں عبارت جو مشتہر درج اشتہار میں تحریر فرمائی اُسکے ملاحظہ سے تو دعویٰ مذکور اور
بھی واضح ہوتا ہے بھلا اگر کسی ایک شخص کی نسبت جو مشتہر صاحب کے مقابل ہوتا اگر اس قسم
کی تحریر مشتہر کرتے تو بھی ایک بات تھی اس تعلّی و جوش علم و اجتہاد کا کیا ٹھکانا ہے کہ ایک طرف سے

سب حنفیان پنجاب وہندوستان وغیرہ کے مقابلہ میں ان لن ترانیوں پر آگئے الحاصل اس قسم کی بیباکی دیکھ کر طوعاً وکرہاً بطور اختصار ہم نے جواب اشتہار لکھ کر طبع کرا دیا اور سمجھتے تھے کہ کیا تعجب ہے کہ مشتہر صاحب اب بھی سمجھ کر اس قسم کے امور سے احتراز کریں سو ایسا ہی ہوا یعنی مشتہر صاحب چند دنوں تک تو اپنی بات بنانے کو اپنے پرچہ اشاعۃ السنۃ میں یہ وعدہ فرما گئے کہ ادلہ کا جواب اب چھاپتا ہوں مگر آخر کو کچھ سمجھ بوجھ کر خاموشی اختیار کی مگر بموجب مثل مشہور بیل نہ کودا کودی گون مجتہد بے بدل و محقق بے مثل ملقب بہ احسن المناظرین وموصوف بہ افضل المتکلمین مجتہد سید محمد احسن صاحب امروہوی کے نام سے بمقابلہ ادلۂ کاملہ ایک رسالہ موسوم بہ مصباح الادلہ لدفع الادلۃ الاذلہ طبع ہوا جس کے نام ہی سے غیر مربوط ہونیکے سوا تہذیب مجتہدانہ بھی ٹپکتی ہے شاید بعض ناظرین کو یہ نام سنکر خلجان پیدا ہو کہ باوجودیکہ مجتہد صاحب نے بزعم خود ادلۂ کاملہ کا رد لکھا ہے پھر اس کا نام مصباح الادلہ کس وجہ سے تجویز کیا مگر اسکی وجہ وجیہ جسکو دیکھنی ہو وہ صفحات ذیل کو ملاحظہ کرے انشاء اللہ اس نام کا اس کتاب کی نسبت اسم بامسمی ہونا مدلل ثابت ہو جائیگا سو یہ تصنیف لطیف طبع ہو کر جب ہم تک پہنچی تو اسکو دیکھ کر اول تو یہ خیال آیا کہ بنام خدا جس طرح ہو سکے اس کا جواب لکھدیا جائے مگر اس رسالہ کے دیکھنے کے بعد جب یہ امر محقق ہوگیا کہ اکثر مواقع میں حضرت مصنف نے فہم و انصاف کی خوب ہی خبر لی ہے اور ان حضرات سے امید قبول حق خیال خام ہے اُن کے مقابلہ میں قلم اُٹھانے سے ہرگز کچھ نفع نہ ہوگا تو کاہلی طبع کو ایک وجہ وجیہ ہاتھ آئی ادہر یہ خیال رہا کہ شاید حضرت مشتہر بھی اس کے جواب میں حسب وعدہ مذکورہ خامہ فرسائی کریں تو اُن کا جواب لکھنا پڑے ہی گا اُسی ضمن میں مصباح کی نسبت بھی حسب موقع کچھ کچھ گذارش کر دی جائیگی مگر کچھ عرصہ کے بعد مشتہر صاحب نے کچھ سوچ سمجھ کر اپنے پرچہ میں چھاپ دیا کہ میں نے کتاب مصباح الادلہ مصنفہ مولوی محمد احسن صاحب کو تمام دیکھا واقعی کتاب لاجواب اور جواب باصواب ہے اس بارے میں اب کسی کو قلم اُٹھانیکی ضرورت نہیں جملہ امور کا جواب محقق و مفصل اسمیں موجود ہے اور طالب حق کے لیئے کافی و وافی ہے ہمارا ارادہ بھی تحریر جواب کا مصمم تھا چنانچہ اپنے پرچہ میں ہم وعدہ کر چکے ہیں مگر بعد مطالعہ مصباح الادلہ معلوم ہوا کہ اب تحریر جواب میں وقت صرف کرنا محض فضول ہے اس لیئے مناسب ہے کہ سب صاحب اس کتاب کی خریداری میں سعی بلیغ مبذول [illegible] مطالعہ [illegible] اُسکو دیکھ کر معلوم ہوا کہ چونکہ مجتہد

مولوی محمد حسین صاحب مصباح کو جواب شافی خیال فرماتے ہیں اور اُسکی مدح میں رطب
اللسان ہیں تو اب ہرگز تحریر جواب ادلۂ کاملہ کی طرف توجہ نہ فرماویں گے علاوہ ازیں اور
بعض حضرات مجتہدین پنجاب بھی تعریف مصباح میں حضرت مشتہر کے ہمزبان تھے سو اب ہمکو بھی
بالقصد مصباح الادلہ کا جواب لکھنا پڑا اور جن اوقات میں مشغلۂ کتب بینی و حوائج ضروریہ سے کسی
قدر فراغت میسر ہوتی تھی اُسمیں تحریر جواب کا قصد مصمم کیا سو فقط تین یا چار دفعات کا جواب
لکھا تھا کہ اتنے میں اس ضلع کے مجمع علماء ربانیین و مقتدایان دین و جماعت صالحین نے حج
کا عزم فرمایا اور اُنکی دیکھا بھالی بعض بعض ہم جیسوں نے بھی دفع نظر بد کیلئے ہمرکابی اہل اللہ
اور گرد افشانی راہ بیت اللہ اختیار کی اور ببرکت اقدام اکابر مقامات متبرکہ کی زیارت سے مشرف
ہوکر وطن کو واپس آئے مگر تقدیر الٰہی سے اپنی شامت اعمال نے یہ رنگ دکھلایا کہ حضرت مخدوم العلماء و
مطاع الفضلاء مصداق ارشاد العلماء ورثۃ الانبیاء مطلع انوار و منبع اسرار زینت افزائے شریعت و طریقت
سر حلقۂ سالکین طریقہ احیاء سنت مقتدائے خاص و عام انموذج اخلاق و کمالات انبیاء علیہم السلام ذریعۂ
ہدایت اہل اسلام و سنا دیر مغفرت خدام جامع البرکات و قاسم الخیرات زاہد عن الدنیا راغب فی اللہ آیۃ
من آیات اللہ سیدنا و مرشدنا الحافظ الحاج مولانا مولوی محمد قاسم دامت شموس ہدایتہ فی العالم مستنیرۃ
ولازالت امطار برکاتہ علی رؤس المسترشدین مستفیضۃ بوقت مراجعت مبتلائے مرض شدید ہوئے
اور بعد افاقہ حالت ضعف و بقیۂ مرض میں رونق افزائے وطن ہوئے مگر استیصال مرض کی نوبت
نہ آئی اور دو برس سے کچھ زائد عرصے تلک مرض سرفہ و ضیق و ذات الجنب وغیرہ کی تکالیف
گوناگوں اُٹھائیں ہرچند اطباء و مخلصین نے اپنی اپنی تدبیریں اعلیٰ درجہ کی سعی کی کیں لیکن ارادہ
حق تعالیٰ نے سب پر غالب ہے شفاء کلی میسر نہ ہوئی حتی کہ ماہ جمادی الاول ۱۲۹۷ھ ہجری میں سفر
آخرت پیش آیا اور حضرت مولانا نے دار فنا سے دار بقا کی طرف اور عالم کثرت سے عالم وحدت
کی طرف رحلت فرمائی اِنَّا لِلّٰہِ وَاِنَّا اِلَیْہِ رَاجِعُوْنَ یحکم ما یشاء و یفعل ما یرید جب یہ واقعۂ جانگزا و
صدمۂ غم فزا جو کہ عام اہل اسلام کے حق میں موجب حسرت اور بالخصوص متوسلین اور خدام کیلئے
نمونۂ فزع اکبر ہے پیش آیا تو بوجہ کثرت حیرانی و پریشانی مشغلۂ کتب بینی کچھ عرصے تلک یک
لخت چھوٹ گیا بلکہ درس و تدریس کے نام سے نفرت اور کتاب کے خیال سے وحشت
ہوتی تھی یہ بھی یاد نہیں کہ عرصہ دراز تک تحریر مذکور کا یا اُس کے ناقص رہجانے اور اُسکی تکمیل کا
خیال بھی گذرا ہو بلکہ اوراق پریشان ناتمام [illegible]ڑے رہے مقبول تحفے شعر

توڑ بیٹھے جبکہ ہم جام و سبو پھر ہم کو کیا　　آسماں سے بادۂ گلفام گر برسا کرے

اور تحریر مسطورہ کے پورا کرنیکا سو سو کوس بھی خیال نہ تھا بلکہ عرصہ دراز تک دیکھنے کی بھی کبھی نوبت نہ آئی اسی طرح جب ایک عرصہ گذر گیا تو مخدوم زادۂ عالم مطاع و مکرم جناب مولوی حافظ احمد صاحب زاد اللہ علما علی علم و فضلاً علی فضل خلف الصدق حضرت مولانا معتمدی و مستندی وسیلہ یومی و غدی رحمۃ اللہ علیہ وعلی اتباعہ نے بعض وجوہ سے تحریر مذکور کی تکمیل کیلئے فرمایا ہر چند بوجہ تن آسانی و پریشانی احقر نے انکار کیا مگر اُن کا اصرار احقر کے انکار سے بڑھ رہا اس لئے ناچار اوراق مسطورہ نکالکر بنام خدا اُنکو پورا کیا اور جملہ دفعات باقیہ کا جواب لکھ کر تعمیلاً للحکم مولوی صاحب موصوف کے حوالہ کیا سو اول یہ عرض ہے کہ مجتہد محمد احسن صاحب نے اپنے رسالہ میں استعمال سب و شتم و تفسیق و تضلیل میں ہرگز کمی نہیں کی بلکہ بعض مواقع میں اپنے جوش و خروش میں بیباکانہ کلمات تکفیر تو ل اٹھتے ہیں اور تماشا ہے کہ رسالۂ مذکورہ کے متفرق (۱) و مداحین اسکو کلام ظرافت آمیز اور تحریر سنجیدہ فرماتے ہیں لاحول ولا قوۃ الا باللہ صاحبو! اگر ظرافت و سنجیدگی اسی کا نام ہے تو تمام حامی اور رند بازاری اعلیٰ درجہ کے سنجیدہ اور ظریف ہیں آخر مجتہد ہیں ظرافت کے معنے وہ ایجاد کیے جو کسی کو نہ سوجھے تھے دیکھئے اول اپنے رسالہ کا نام مصباح الادلہ لدفع الاوہۃ الاذلہ ہی ایسا تجویز فرمایا کہ جسمیں بے تہذیبی کے علاوہ بے ربطی بھی صاف ظاہر ہے ادلہ کاملہ کی تردید اور نام اُسکا مصباح الادلہ مصنف اعطاہ اللہ نعماً کی خوش فہمی پر دلیل کافی ہے لیکن حق بر زبان جاری شود گو مصنف نہ سمجھے مگر انشاء اللہ دفعات آئندہ کے ملاحظہ سے اہل انصاف کو اس نام کا اسم با مسمّٰی ہونا ظاہر ہو جائیگا کیونکہ مصنف سلّمہٗ نے اکثر مواقع میں جو اعتراضات بزعم خود مضامین ادلہ کاملہ پر وارد فرمائے ہیں اُن سے اہل فہم کو مطالب ادلہ کی اور خوبی و استحکام ظاہر و آشکارا ہوتا ہے اسلئے اظہار حقانیت و عمدگی مضامین ادلہ کاملہ کے لئے اس رسالہ کو مصباح کہیئے تو بجا ہے گو خود مجتہد صاحب اُسکو نہ سمجھیں جب بوجہ عدم تدبر مجتہد صاحب نے اپنی کتاب کا نام غیر مربوط تجویز کیا ہے اُسی سے اُنکی تہذیب ظاہر ہوتی ہے و ہمارے خیال میں بھی بعض نام اسی قسم کے آئے مگر آخر کو یہی عقل نے کہا کہ یہ سب باتیں فضول ہیں اپنے کام سے کام رکھنا چاہیئے اور چونکہ مجتہد صاحب باوجود دعویٰ اجتہاد مطلب عبارت ادلہ اکثر مواقع میں نہیں سمجھے اسلئے ہمکو عبارت ادلہ کی تشریح و توضیح کرنی پڑی تو اب مناسب یہ ہوا کہ اسکا نام ایضاح الادلہ رکھا جائے عرض ثانی یہ ہے کہ مجتہد صاحب نے اپنی شروع کتاب میں علم حدیث کی تعریف اور [illegible] محدثین کی [illegible] بیان فرمائی ہے اور بعض علماء کے اشعار

(۱) الفرزانطہ لکھنے والے [illegible]

تمام باب و بحث پر [illegible]

اس بارہ میں نقل کیئے ہیں سو ایسا کون مسلمان ہوگا کہ احادیث نبوی کے اصل العلوم اور منبع العلوم ہونے میں متامل ہو احادیث نبوی بیشک جمیع علوم فقہ و کلام و تفسیر وغیرہ کی اصل ہیں مگر اکثر حضرات زمانہ حال علم حدیث کے یہی معنی سمجھتے ہیں کہ جس میں اسمائے رواۃ و صحت و سقم وغیرہ امور متعلقہ الفاظ حدیث سے بحث کیجائے دلیں اور خدمت حدیث امور مذکورہ ہی میں سعی و تحقیق کرنیکو خیال کرتے ہیں حالانکہ اس امر کا خلاف عقل و نقل ہونا اسی سے ظاہر ہوتا ہے کہ احادیث متعددہ سے یہ امر ثابت ہے کہ مقصود اصل احادیث نبوی سے تفقہ مسائل و احکام ہے الفاظ بذاتہ مقصود نہیں بلکہ موقوف علیہ امر مقصود کے ہیں دیکھئے حدیث میں وارد ہے

نضر اللہ امرأ سمع مقالتی فبلغہا فرب حامل فقہ غیر فقیہ و رب حامل فقہ الی من ہو افقہ منہ | تر و تازہ رکھے اللہ تعالیٰ اس شخص کو جس نے میرا قول سنا اور اسکی تبلیغ کی اس لئے کہ بہت سے حامل فقہ[۱]

اس حدیث سے صاف ظاہر ہے کہ مقصود اصلی نقل احادیث سے فقہ مسائل ہے اور ساتھ ہی یہ بھی ثابت ہو گیا کہ تفقہ فقط حفظ الفاظ حدیث کا نام نہیں اور نہ حفظ الفاظ کو تفقہ لازم بلکہ وہ ایک مرتبہ عالی ہے کہ حفظ الفاظ و ملاحظہ معنی الفاظ حدیث کے بعد حاصل ہوتا ہے اور اسی امر مقصود کی وجہ سے تبلیغ احادیث کا ارشاد فرمایا تو اب ظاہر ہے کہ جن علماء کو مرتبہ تفقہ فی الدین حاصل تھا وہ اول نمبر کے محدث و خادم حدیث ہوں گے اور تفقہ فی الدین میں جتنا کسی کا قدم بڑھا ہوا ہوگا اُسی قدر وہ اوروں سے اعلیٰ اور اشرف ہوگا اسی وجہ سے یہ ارشاد ہوا من یرد اللہ بہ خیرا یفقہہ فی الدین[۱] و کما قال کمال علم حدیث یہ نہیں کہ فقط الفاظ حدیث کی تحقیق کرلی اور ترجمہ الفاظ ظاہری سمجھ لیا ورنہ ارشاد "رب حامل فقہ غیر فقیہ" کی کیا ضرورت تھی حفظ الفاظ و ترجمہ الفاظ تو ہر ایک صحابی کو جیسا حاصل تھا اس سے زیادہ کوئی کیا جان سکتا ہے حفظ الفاظ کا تو یہ حال ہے کہ بلا واسطہ الفاظ حدیث اُن کو پہونچتے تھے اور پہلے جب اُن کو حفظ الفاظ میسر ہو چکا تب کہیں نقل کی نوبت آئی اور اُن کے واسطہ سے یہ دولت اوروں کو نصیب ہوئی باقی رہا ترجمۂ الفاظ سو وہ اہل زبان تھے کوئی غیر زبان کا آدمی صرف و نحو و ادب و معانی جس قدر چاہے یاد کرے مگر اہل زبان پھر اہل زبان ہی ہوتے ہیں تو اگر تفقہ معانی حدیث حفظ الفاظ و ترجمہ ہی میں منحصر تھا تو پھر حضرات صحابہ کے روبرو آپ کا ارشاد مذکور فرمانا کس وجہ سے ہے بالجملہ حفظ الفاظ حدیث و ترجمۂ ظاہری الفاظ حدیث کو تفقہ مطالب لازم نہیں ہاں تفقہ معانی بدون حفظ الفاظ وغیرہ نہیں ہو سکتا تو اب فقیہ وہی ہوگا کہ جو پہلے [illegible] سُنا [illegible] کما ینبغی محفوظ کرلے

[۱] یعنی حافظ حدیث اُس مضمون کی تہ کو نہیں [illegible] ہو جاتے ہیں جو ان

[۱] جس شخص کے لئے اللہ تعالیٰ بہتری کا ارادہ کرتا ہے اس کو دین کے بارے میں سمجھ عطا فرما دیتا ہے ۱۲

ہاں حفاظت الفاظ حدیث وتحقیق اسماء الرجال وغیرہ امور متعلقہ الفاظ کو تفقہ معانی ضروری نہیں تو اب جیسا محققین الفاظ حدیث کو خادم حدیث کہا جائیگا تو مستنبطان معانی حدیث کو بالاولیٰ خادم حدیث کہنا پڑیگا اُن کو حافظ حدیث کہنا مناسب ہوگا تو ان کو عالم حدیث سمجھنا لائق ہوگا اس تقریر سے بشرط انصاف ہر کوئی یقین کرلے گا کہ خدمت معانی حدیث میں ائمہ مجتہدین بالخصوص ائمہ اربعہ سب میں بڑھے ہوئے ہیں اور اس نعمت عظمیٰ سے جیسا اُنکو حصہ عنایت ہوا ہے ایسا اُن کو میسر نہیں ہوا کہ جو معانی فہمی حدیث میں اُن سے کم تھے دیکھئے یہ حضرات اربعہ احادیث نبویہ و آیات قرآنی سے بذریعہ تفقہ خداداد کے وہ وہ اصول وجزئیات مستنبط کر کے لوگوں کو عنایت کر گئے کہ قیامت تک جمیع اُمت کے کام آئیں اور اتباع سنت سے دائیں بائیں نہونے دیں تو جیسا امام بخاری ومسلم وغیرہ ائمہ حدیث الفاظ حدیث کی کماینبغی تحقیق وتفتیش کر کے اُن کو محفوظ فرما گئے ہیں اور اُس کے خلاف اب کسی کا قول معتبر نہیں اسی طرح یہ حضرات ائمہ مجتہدین کوشش بلیغ فرما کر معانی واحکام حدیث کو منضبط کر گئے ہیں اُسکے خلاف بھی اب اگر کوئی اپنی اجتہاد نارسا سے کچھ لب کشائی کرے تو ہرگز قابل قبول اہل نظر نہ ہوگا:

بالجملہ جملہ فقہاء ومجتہدین رحمہم اللہ عمل علیٰ احکام النصوص ہی کو مقصود اصلی فرماتے ہیں اور اُس کے خلاف کو ممنوع ورنا جائز۔ باقی ہر کوئی اپنے اپنے فہم کے موافق بذریعہ قرائن تخصیص و تفسیر وتاویل کرتا ہے اور تبدیل ونسخ کو ثابت سمجھتا ہے جو حضرات عمل علیٰ ظاہر الحدیث کے مدعی ہیں اُن کو بھی قرائن موجودہ کی وجہ سے بکثرت تاویل وتخصیص وغیرہ کی ضرورت پڑتی ہے کما ہو ظاہر البتہ بوقت تعارض ادلہ ہر کوئی اپنے فہم کے مطابق کسی کو راجح کسی کو مرجوح کہتا ہے خود مجتہد محمد احسن صاحب نے بوجہ ارشاد لا صلوٰۃ لمن یقرء بفاتحۃ الکتاب نص قرآنی وروایات حدیث کی تاویل وتخصیص کی ہے اور الماء طہور لا ینجسہ شئی کیوجہ سے احادیث متعددہ صحیحہ میں وہ قیاسی تیر چلائے ہیں اور جملہ روایات کی تخصیص و تاویل محض اپنی رائے نارسا سے بیان فرمائی ہے کہ خدا کی پناہ جن کو اہل رائے کہتے تھے اُن سے بھی بڑھ گئے کما سیاتی مفصلاً ہاں زبان کے آگے دیوار نہیں پہاڑ نہیں بے سوچے سمجھے دل خوش کرنے کو جو چاہو دعویٰ کر لو۔ کون مانع ہے مگر انشاء اللہ دفعات آئندہ میں ناظرین با انصاف کو واضح ہو جائے گا کہ مولوی محمد احسن صاحب کو باوجود دعویٰ عمل بظاہر الحدیث ایسی تاویلات رکیکہ بعیدہ احادیث میں کرنے کی نوبت آئی ہے کہ جنکو غیر اہل ظاہر بھی قبول نہ کریں بلکہ بعض مواقع میں تو احادیث قویہ کے مقابلہ

میں احادیث ضعیفہ کی بھی پناہ لینی پڑی ہے اور مجتہد صاحب کا شد و مد کے ساتھ یہ فرمانا کہ ادلہ کاملہ میں سوال پر سوال کرنا اور جواب تحقیقی نہ دینا خلاف داب مناظرہ ہے خیال خام ہے اگر بمقابلہ سوال کوئی شخص ایسا سوال پیش کرے جو محض سوال اول سے اجنبی ہو تو اُسکو جو چاہیئے سو کہیئے مگر کوئی پوچھے کہ جناب مجتہد صاحب الغرض یہ تو فرمایئے اگر سوال سائل ناتمام ہو اور سوال مذکورہ کا مبنی ہی درست نہ ہو اور کوئی بیچارہ اُن سے اس امر کا طالب ہو کہ اپنے مبنای سوال کو پہلے ثابت کر لیجیئے یا مثلاً یہ کہے کہ آپ کا ہم سے فلاں مسئلہ میں طلب اثبات ہی کرنا غلط ہے آپ مدعی ہیں آپ کو اپنا اثبات مدعا کرنا چاہیئے اُس کے بعد کسی سے طالب تصدیق و تکذیب ہوجیئے" تو فرمایئے اس طلب میں اُسکا کیا قصور ہے اور انصاف سے اس طلب میں کیا بات بیجا ہے جو آپ کو اسقدر غیظ و غضب آتا ہے اس کے سوا جو مجتہد صاحب نے دیباچہ کتاب میں تحریر فرمایا ہے محض طعن و تشنیع و تضلیل و تفسیق ہے سو اس قسم کی باتونکا جواب ہماری طرف سے آپ کا جی خوش کرنے کو تو یہی ہے

بدم گفتی وخورسندم عفاک اللہ نکو گفتی

باقی ہماری تسکین و دل خوش کرنے کے لئے بہت سی آیات و احادیث موجود ہیں افسوس وہ آیات و احادیث کہ جو ہم کو اس قسم کے مزخرفات کے جواب ترکی بہ ترکی سے روکتی ہیں مجتہد صاحب کو ان امور کے بادی ہونے سے بھی مانع نہیں آئیں اور بموجب مضمون

ع ے ترا و چہ کنم انچہ در آوند دل ست

ہمارے مجتہد صاحب بے محابا مومنین کی شان میں آیات تکفیر و تضلیل بڑے فخر کے ساتھ لکھنے کو تیار ہو جاتے ہیں اور پھر اسکو مجتہد صاحب اور اُن کے ہم مشرب ظرافت و فصاحت خیال فرماتے ہیں اگر خوف خداوندی و شرم خلائق دامنگیر نہ ہوتی تو ہم بھی مثل مجتہد صاحب کے داخل اہل ظرافت ہوجاتے بالجملہ حضرت مجتہد صاحب کے کلمات ظرافت آمیز سے قطع نظر کر کے بنام خدا مطلب اصلی شروع کرتا ہوں اور اہل انصاف سے پریشانی تقریر و زلتہ قلم وغیرہ سے کہ جس سے بچنا آدمی سے مشکل ہے

(وبالخصوص ہم جیسوں) کو معافی چاہتا ہوں :

سُبْحَانَكَ لَا عِلْمَ لَنَا إِلَّا مَا عَلَّمْتَنَا إِنَّكَ أَنْتَ الْعَلِيمُ الْحَكِيمُ

بسم اللہ الرحمن الرحیم

دفعہ اول۔ قولہ ہم نے آپ سے رفع یدین نہ کرنے کی حدیث صحیح متفق علیہ مانگی ہے جو دربارہ عدم رفع یدین نص صریح بھی ہو جس کے تم مدعی ہوا ور مدعی پر بموجب حکم آداب مناظرہ کی ضرور ہے کہ اپنے دعوے کو دلیل سے ثابت کرے چنانچہ اس بات کو طلبائے مبتدیاں مدرسہ عربی دیوبند بھی جانتے ہوں گے انتہیٰ ۔

اقول وبہ نستعین۔ افسوس تو یہی ہے کہ آپ کو اب تک یہ بھی معلوم نہیں کہ مدعی کون ہے اور مدعا علیہ کون آپ اپنے مدعا علیہ اور ہمارے مدعی ہونے کے مدعی ہیں مگر مثل اور دعووں کے یہ دعوے بھی آپ کا بالکل معکوس ہے اور آپ کے مسلمات کے خلاف چنانچہ آپ خود سند میں یہ عبارت پیش کرتے ہیں المدعی من نصب نفسہ لاثبات الحکم الجزئی بالدلیل باوجود اس کے پھر آپ ہم سے رفع یدین نہ کرنیکی حدیث صحیح متفق علیہ مانگتے ہیں شاید ابتک اثبات و نفی کے معنی خیال مبارک میں نہیں آئے طرفہ ماجرا ہے کہ مثبت سنیت رفع یدین تو آپ ہوں اور منکرین ثبوت سنیت رفع یدین سے دلیل طلب کیجاتی ہے اور کوئی بیچارہ غلطی پر تنبہ کرے تو لعن وطعن بیجا کرنے کو موجود شاباش ع این کار از تو آید و مرداں چنیں کنند اب ذرا انصاف فرمایئے کہ حیلہ وحوالہ کر کے کون پیچھا چھڑاتا ہے اور مناظرہ سے اعتراض کر کے کون مجادل و مکابر بنتا ہے ایک عرض ہماری بھی غور سے سن لیجئے وہ یہ ہے کہ اول آپ سوال سائل یعنی اپنے مقتدا و پیشوا جناب مولوی محمد حسین صاحب کو دیکھ لیا کریں اس کے بعد جو ہم نے اس کا جواب بیان کیا ہے اسکو بغور ملاحظہ کر لیا کریں کہ منشاء جواب کیا ہے اس کے بعد اپنی تحقیق کو کام فرمایا کیجئے ورنہ یوں ہی بے پتے اپنے دل میں ایک خیال جما کر اس پر اعتراض کرنا اہل عقل سے بہت بعید ہے فضلاً عن احسن المناظرین و افضل المتکلمین اور اگر بوجہ تعصب ہماری عبارت کو دیکھنا بھی ناگوارا ہے تو قبلہ ارشاد کے کلام کو تو ذہن نشین کر لیا کیجئے سو قطع نظر ہمارے جواب کے آپ اگر فقط سوال سائل کو ہی غور سے دیکھتے تو اسکا بے موقع ہونا آپ کو ظاہر ہو جاتا حضرت سائل ہم سے رفع یدین نہ کرنے کی دلیل طلب کرتے ہیں بروئے انصاف تو ہم کو اتنا ہی کہہ دینا کافی تھا کہ آپ مثبت ہیں دلیل اثبات پیش کیجئے پھر ہم سے جواب لیجئے مگر ہم نے استحساناً اسکا جواب بھی پیش کر دیا تھا جس کو وہ اثبات مدعی کے لئے پیش کرتے اور آپ نے اس رسالہ میں لکھا ہی چنانچہ عنقریب وہ عقدہ کھلا جاتا ہی مگر اسپر بھی آپ ہمکو [illegible] اس تو یہ آپکی خوش فہمی ہے ۔

قولہ اور ہم نہ دوام اور وجوب رفع یدین کے مدعی نہیں جو تم ہم سے الٹی طلب دلیل کرتے ہو

اقول آپکا شاید یہ مطلب نہ ہو مگر مولوی محمد حسین صاحب کے ارشاد سے تو کچھ ایسا ہی مفہوم ہوتا ہے اس لیئے کہ اگر وہ دوام رفع یدین کے جس کا مفاد ایجاب کلی ہے مدعی نہیں تو پھر ہم سے فعل عدم رفع جس کا ماحصل سلب جزئی ہے ثبوت کیوں طلب کیا جاتا ہے سب جانتے ہیں کہ سلب جزئی ایجاب کلی کی نقیض ہوتی ہے ایجاب جزئی کی نقیض نہیں ہوتی ہاں البتہ یہ احتمال ہوتا ہے کہ شاید آپکی معقول بھی مثل منقول بطرز جدید ہو جناب عالی ہم تو آپکی اس الٹا پلٹی کو پہلے ہی سے سمجھے ہوئے ہیں اور اسی وجہ سے ہم نے کوئی روایت ثبوت رفع یدین کے باب میں پیش نہ کی تھی جانتے تھے کہ آپ ایک دن نہ ایک دن یہ فرماویںگے کہ ثبوت رفع یدین احیاناً کے ہم کب منکر ہیں لہذا ہم نے وہ طریقہ اختیار کیا تھا کہ یہ آپ کے عذرات پیش نہ جاویں مگر آپ کو آفرین ہے کہ بے سوچے سمجھے جواب دینے کو مستعد ہو بیٹھے معہذا آپ اگر دوام اور وجوب کے مدعی نہیں تو سنیتہ واستحباب رفع یدین کے تو مدعی ہو اُسی کی دلیل تام کہ (جانب مخالفت کا احتمال بھی نہ رہے) پیش کیجئے اور انعام موعود کے مستحق ہوجئے ورنہ مفت کی تضیع اوقات تو نہ کیجئے یا آپ کے یہاں دعوی سنیتہ کو دعوی ہی نہیں کہتے دعوے وجوب ہی کو دعوی کہتے ہیں۔

قولہ اور دلیل سنیت رفع یدین کی اگر مطلوب ہی تو بپاس خاطر آپ کے پیش کیجاتی ہی اگرچہ بالفعل الخ

اقول سبحان اللہ فقرہ سوال از آسمان وجواب از ریسمان سُنا تو پہلے بھی کرتے تھے مگر اب عین الیقین ہوگیا ہم نے دوام رفع یدین یا آخری وقت نبوی صلی اللہ علیہ وسلم میں رفع یدین کرنے کی دلیل طلب کی تھی اور آپ جواب میں وہ حدیث شریف بیان کرتے ہیں کہ جو ان دونوں امور سے ساکت ہی فقط ثبوت رفع یدین فی الجملہ پر دلالت کرتی ہے سو اس قسم کی احادیث تو در بارہ امور منسوخہ بھی بکثرت موجود ہیں آپ نے وہ کون سی دلیل قوی بیان کی کہ جس کیوجہ سے آپکا دعوی یقیناً ثبوت کو پہونچ جائے اور جانب مخالف کا احتمال بالکل نہ رہے یہ حدیث تو اسکے مقابلہ میں بیان فرمایئے کہ جو اس بات کا قائل ہو کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے عمر بھر میں کبھی رفع یدین نہیں کیا اور یہ مطلب ہمارا کب ہے ہم خود ادلہ کاملہ میں لکھ چکے ہیں کہ در صورتیکہ دوام رفع اور آخر وقت میں رفع کسی حدیث سے ثابت نہ ہوا تو بقاؤ نسخ رفع سے احادیث رفع سا[illegible]ہونگے الغرض اس عبارت سے صاف ظاہر ہے کہ

ثبوت رفع یدین فی وقت ما ہمیں ہمکو خلاف نہیں بلکہ اسقدر کے مسلم ہونے میں کسی کو کلام نہیں
غرضکہ آپکی اس دلیل کو آپکے مدعا سے کچھ علاقہ نہیں اب اسکے بعد جو آپ نے بقول عراقی و امام
عینی و جلال الدین سیوطی وغیرہ احادیث رفع کا ثبوت طرق کثیرہ قویہ سے بیان کیا ہے سب
طول لاطائل اور تحصیل حاصل ہے ان تمام احادیث قویہ سے بجز اسکے کہ ثبوت رفع فی الجملہ
ہو اور کچھ بھی نہیں آتا اور بقا رسنیتہ رفع یدین جسکے آپ بالطراق مدعی ہیں کسی ضعیف حدیث
سے بھی نہیں ثابت ہوتا اب آپ ہی انصاف کیجیے کہ یہ آپکی تقریر قبیل "سوال دیگر جواب دیگر"
سے نہیں تو اور کیا ہے طرہ یہ ہے کہ آپ اسکی بعد فہم و انصاف سے قطع نظر کرکے تحریر فرماتے ہیں ؛

قولہ اب اگر ممانعت رفع کی دلیل آپ کے پاس ہو تو لایئے "الخ الله الله" منقلب نیشان بکوہ
روند" جناب مجتہد صاحب پہلے اپنے دعویٰ کو تو ثابت کر لیجیے اس کے بعد ہی ہمکو دھمکانا اور
دلائل مذکورہ جناب کہ تو دعویٰ حضور سے کچھ بھی لگا نہیں کما مر مگر مشکل تو یہ ہے کہ ابتک آپ
اپنے دعوے اور ہمارے جواب ہی کو نہیں سمجھے ثبوت دعویٰ تو بعد ہی میں رہا باوجود اس
فہم کے دعوے حدیث دانی اور قرآن فہمی کیا جاتا ہے ؛

گر از بسیط زمیں عقل منعدم گردد — بخود گمان نبرد ہیچکس کہ نادانم

قولہ آپ وقت آخری نبوی صلی اللہ علیہ وسلم میں کسی نص صریح سے رفع یدین کا منسوخ ہونا
ثابت کیجیے اور بیس کی جگہ تیس لیجیے اور نہ ہو سکے تو پھر کسی کے سامنے منہ نہ کیجیے زیادہ و سعت چاہیئے
تو ہم صحیح کی بھی قید نہیں لگاتے چہ جائیکہ متفق علیہ ہو ؛

اقول جناب مجتہد صاحب ذرا سمجھ کر باتیں کیجیے ہم بار بار عرض کیے چلے جاتے ہیں کہ آپ بقاء
سنیتہ رفع یدین کے مدعی ہیں بیان دلیل مسکت آپکے ذمہ ضروری ہے ہم کو تو فقط لانسلم کہہ دینا
کافی ہے مگر آپ کس کی سنتے ہیں خیر آپکی بدولت اس مقدمہ کی تشریح کرنی پڑی جاننا چاہیئے کہ
ثبوت رفع یدین فی وقت ما بین کسی کو کلام نہیں اور اس بارہ میں احادیث بکثرت موجود ہیں
البتہ متنازع فیہ یہ امر ہے کہ سنیتہ رفع اب بھی باقی ہے یا نہیں سو جو حضرات کہ سنیتہ فی الحال
کے مدعی ہیں اس باب میں دلیل قاطع مسکت خصم و قابل اطمینان کسی کے پاس نہیں بجز ان احادیث
کے کہ جن سے سنیتہ فی الجملہ مفہوم ہوتی ہے وہو مسلم کما مر اور ماحصل عبارت اولہ کاملہ جسکو افضل
المتکلمین مولوی محمد احسن صاحب نہیں سمجھے اس باب میں یہ ہے کہ ثبوت شئی و بقاء شئی میں فرق
زمین و آسمان کا ہے اور ہر ایک ان میں سے لیا مستقل کا محتاج ہے دلیل مثبت سے دلیل بقا

کا کام لینا سراسر بے انصافی ہے سب جانتے ہیں کہ بقاء شئی محض ثبوت سے ایک امر علیحدہ و زائد ہے ورنہ چاہیئے کہ ثبوت شئی بقاء شئی کو ہمیشہ مستلزم ہوا کرے "وہو باطل بالبداہتہ" اس مقدمہ مسلّمہ کے بعد جو ہم احادیث رفع کو دیکھتے ہیں تو ثبوت محض کے سوا کچھ بھی نہیں معلوم ہوتا جیسے وہ احادیث نسخ رفع سے ساکت ہیں ویسے ہی بقاء سنیتہ رفع سے اجنبی محض ہیں جب یہ تمام احادیث بقاء سنیتہ رفع سے ساکت ہوئیں تو اس بارہ میں ان احادیث سے استدلال کرنا بلکہ بقاء رفع میں اُنکو نص صریح قطعی الدلالۃ فرمانا اور پھر اسکات خصم کی اُمید رکھنا اور تو کیا عرض کروں آپ جیسے مجتہد کا کام ہے اگر آپ کو کچھ بھی سلیقہ مضمون فہمی ہوتا تو آپ سمجھ لیتے کہ تمام احادیث رفع دربارہ ثبوت سنیتہ رفع یدین فی الجملہ تو البتہ نص صریح قطعی الدلالۃ ہیں رہا ثبوت بقاء رفع وہ محض قیاسی ہے یعنی جب ان احادیث سے ثبوت رفع مسلّم ہو چکا تو قیاس عقلی یوں مقتضی ہے کہ اب بھی وہی مضمون باقی ہوگا چنانچہ کتب اصول میں بحث قیاس میں جو ادلہ غیر نالمہ کا مذکور آتا ہے تو منجملہ دلائل غیر نامہ کی ایک دلیل استصحاب حال بھی بیان کیا کرتے ہیں اور اُسکا ماحصل یہی ہوتا ہے کہ وجود شئی فی زمان الماضی سے وجود فی الحال بھی سمجھ لیا جاتا ہے اور باتفاق علماء حنفیہ یہ دلیل مسکت خصم نہیں ہوتی اور یہی بات اقرب الی التحقیق معلوم ہوتی ہے کما بینا بلکہ بعض علماء نے تو اُسکو دفع الزام خصم کے قابل بھی نہیں سمجھا پھر تماشا ہے کہ آپ مثبت من القیاس کو نص صریح سے ثابت سمجھتے ہیں اور قیاس و نص میں بھی آپ تمیز نہیں کر سکتے اور یہ امر بھی سب پر روشن ہے کہ قیاس جب ہی تک کار آمد ہوتا ہے جب تک اُسکے مقابلہ میں کوئی نص موجود نہ ہو اور در صورت تقابل نص بھی قیاس ہی پر عمل کرنا اور عاملین بالنص پر طعن کرنا آپ ہی جیسوں کا کام ہے اب ذرا آنکھیں کھول کر دیکھئے کہ متبع حدیث کون ہے؟ اور تابع رائے نارسا کون؟ اور احادیث ترک رفع پھر کیونکر آپ کے قیاس سے بدرجہا اعلیٰ ہیں ہماری اس تقریر سے صاف ظاہر ہے کہ ہم احادیث ترک رفع کو ناسخ احادیث رفع نہیں کہتے بلکہ احادیث رفع میں جو دو احتمال بقاء رفع و نسخ رفع موجود تھے اُن میں سے ایک احتمال کو احادیث ترک نے راجح کر دیا ہے اس پر بھی جو آپ ہم سے دلیل نسخ رفع طلب کرتے ہیں یہ آپکی خوش فہمی ہے ہمارے مدعا کو ثبوت نسخ پر موقوف سمجھنا اور ہم کو خواہ مخواہ مُدعی نسخ قرار دینا اپنے ہی اجتہاد کو بٹا لگانا ہے آپ اگر عبارت ادلہ کاملہ کو بغور ملاحظہ کرتے تو یہ تمام مضامین مع شئی زائد اُسمیں پاتے مگر غضب تو یہ ہے کہ آپ اینک اپنے دعوے کی دلیل کو بھی کما حقہٗ نہیں سمجھے ورنہ ثبوت بقاء

سینہ رفع کے بارہ میں ان احادیث کو ہرگز نص صریح نہ فرماتے اس کے بعد یوں سمجھ میں آتا ہے کہ آپ نے بے سوچے سمجھے موافق عادت کے معانی سے قطع نظر فرما کر اس قول میں بعینہ عبارت اولہ کاملہ کو نقل کر دیا ہے۔ شعر

آنچہ مردم میکند بوزینہ ہم　　　آن کند کز مرد بیند دم بدم

اتنا خیال شریف میں نہ آیا کہ مدعی نسخ کون ہے جو آپ ایسے جوش و خروش سے دلیل نسخ طلب فرماتے ہیں اس سے اگلی عبارت میں جو آپ نے تمام صفحہ طول لاطائل سے بھرا ہے سب کا خلاصہ فقط یہی ہے کہ آپ ہمکو مدعی نسخ قرار دیکر بار بار طلب دلیل نسخ فرماتے ہو لیکن یہ آپکی محض غلط فہمی ہے چنانچہ ظاہر ہو چکا اور مثال مطلوب ہی تو سنیئے مثلاً زید نے عمرو پر دعوی قرض کیا اور اُسکا ثبوت کامل بواسطہ تواتر یا علم قاضی ہو گیا لیکن چونکہ یہ شہادت فقط ثبوت قرض پر دال ہے اور بقاء و ادار قرض سے محض ساکت ہی ہاں قیاس جلی البتہ بقائے قرض کا حکم کرتا ہے تو اب اگر دو شاہد بھی ادائے قرض کی گواہی ادا کر دیں گے بازید عدم ادائے قرض پر قسم کھانے سے انکار کر دیگا تو عمرو بری الذمہ ہو جاویگا یوں کوئی ذی عقل نہیں حکم کریگا کہ بمقابلہ شہود کثیرہ و علم قاضی شاہدین کی شہادت غیر معتبر ہے اب اس حکم سے صاف ظاہر ہے کہ ثبوت قرض و ادائے قرض کی شہادت میں تعارض ہی نہیں جو ایک کو ناسخ اور دوسرے کو منسوخ کہیئے اور قوت و ضعف شہادت و قلت و کثرت شہود کا خیال کیا جاوے بعینہ یہی قصہ یہاں خیال کیجئے یعنی احادیث رفع سے فقط ثبوت رفع ہوتا ہے بقاء و نسخ سے اُسکو کچھ علاقہ نہیں بلکہ دونوں احتمال متساوی الاقدام ہیں اسواسطے ایسی دلیل کی ضرورت پڑی کہ مرجح احد الاحتمالین علی الآخر ہو جاوے سو احادیث ترک رفع نے ایک جانب کو راجح کر دیا اور دوسرے کو مرجوح اور مثل صورت سابق یہاں بھی احادیث ترک میں بالکل تعارض نہیں اب ملاحظہ فرمائیے کہ یہ مثال ہمارے مفید مدعا ہی یا آپکی مؤید مطلب ہو اسوقت شعر مرقومہ جناب ہمکو کیفیت دیتا ہے۔

عدو شود سبب خیر گر خدا خواہد　　　خمیر مایہ دکان شیشہ گر سنگ ست

اور جس صورت میں کہ ہم مدعی نسخ ہی نہیں اور احادیث رفع و ترک رفع میں تعارض ہی نہیں تو آپکا یہ قول کہ "اب نسخ کا ثابت کرنا آپ کے ذمہ پر لازم و واجب رہیگا کسی آیت یا حدیث مرفوع سے اور وہ حدیث ناسخ مثل منسوخ کے صحیح بھی ہو اور نسخ صراحت کیسا تھ ثابت کرتے" محض خیال خام ہے جس حال میں کہ ہم تعارض [illegible] ہی نہیں اور احادیث رفع اور ترک

تعصب اقوال فقہا کا اعتبار نہیں تو طبرانی و مصنف ابن ابی شیبہ و رسالہ امام بخاری و طحاوی وغیرہ کو ملاحظہ فرمایئے بعض احادیث مرفوعہ و موقوفہ و آثار متعددہ ہماری مؤید مدعا موجود ہیں جن سے بشرط انصاف اولویت عدم رفع ثابت ہوتی ہے امام عینی و حلبی شارح منیہ وغیرہ نے بھی اُن میں سے بعض نقل کئے ہیں بوجہ خوف طول نقل کرنے سے معذور ہوں آپ اُن کو ملاحظہ فرمایئے مگر یہ امر ملحوظ رہے کہ اُن آثار و احادیث میں اور احادیث ثبوت رفع میں تعارض حقیقی نہیں ہاں اُن احادیث و آثار اور قیاس جلی میں البتہ تعارض ہے کما مر علی ہذا القیاس آپنے جو حاشیہ پر یہ تحریر فرمایا ہے کہ قصۂ مناظرہ امام صاحب و امام اوزاعی در بارۂ رفع یدین بالکل قصۂ جعلی ہے آپکی بے علمی و ناانصافی ہے بہت سے علماء نے اس قصہ کو نقل فرمایا ہے چنانچہ علامہ عینی نے بھی بحوالہ مبسوط مناظرہ مذکور کو نقل کیا ہے آپ کے رفع شبہ کیوجہ سے اس قصہ طویل کو نقل کرنا پڑا فی المبسوط[۵] ان الاوزاعی لقی ابا حنیفۃ فی المسجد الحرام فقال ما بال اہل العراق لا یرفعون ایدیہم عند الرکوع وعند رفع الراس من الرکوع وقد حدثنی الزہری عن سالم عن ابن عمر انہ علیہ السلام کان یرفع یدیہ عندہما فقال ابو حنیفۃ حدثنی حماد عن ابراہیم النخعی عن علقمہ عن عبد اللہ بن مسعود رضی اللہ عنہم ان النبی علیہ الصلوٰۃ والسلام کان یرفع یدیہ عند تکبیرۃ الافتتاح ثم لا یعود فقال عجبا من ابی حنیفۃ اُحدثہ بحدیث الزہری عن سالم وہو یحدثنی

[۵] مبسوط میں ہے کہ امام اوزاعی کے حضرت امام ابو حنیفہ سے مسجد حرام میں ملاقات کی امام اوزاعی نے فرمایا کہ کیا بات ہے کہ اہل عراق (یعنی امام صاحب اور دیگر حضرات باشندگان کوفہ رکوع کے وقت اور رکوع سے اُٹھنے کے وقت رفع یدین نہیں کرتے حالانکہ حضرت زہری نے حضرت سالم سے بروایۃ حضرت عبد اللہ بن عمر رضی اللہ عنہم نقل کیا ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ان دونوں وقتوں میں رفع یدین کیا کرتے تھے حضرت امام اعظم نے فرمایا کہ ہم سے حضرت حماد نے بیان کیا کہ حضرت ابراہیم نخعی نے حضرت علقمہ کیواسطہ سے حضرت عبد اللہ بن مسعود کی یہ روایت بیان فرمائی تھی کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم شروع تکبیر کیوقت تو رفع یدین کرتے تھے پھر نہیں امام اوزاعی نے کہا یا امام تعجب ہے کہ میں آپکے سامنے زہری کی حدیث بروایت سالم نقل کرتا ہوں اور آپ حضرت حماد کی حدیث بروایت ابراہیم نقل کرتے ہیں مطلب امام اوزاعی کا اپنی سند کی عمدگی اور بلندی کی طرف اشارہ کرنا تھا اُسپر امام اعظم نے فرمایا سنیے حماد زہری سے زیادہ فقیہ تھے حضرت ابراہیم حضرت سالم سے زیادہ اور اگر حضرت ابن عمر کا زمانہ مقدم نہ ہوتا تو میں یہ بھی کہہ دیتا کہ علقمہ حضرت عبد اللہ بن عمر سے زیادہ فقیہ تھے رہے حضرت عبد اللہ بن مسعود اُنکی فوقیت اظہر من الشمس ہے بہر حال امام نے اپنی سند کے راویوں کا تفقہ بیان کرکے اپنی حدیث کو راجح بتایا حضرت اوزاعی اس جواب پر خاموش ہو گئے مصنف عیسو مذ فرماتے ہیں کہ حضرت امام اعظم کیلئے ترجیح کی ایک اور وجہ بھی ہو سکتی ہے کہ [illegible] جو رفع یدین کی حدیث کے راوی ہیں خود رفع یدین شروع میں کیا کرتے تھے اور بس ۱۲

بحدیث حماد عن ابراہیم فاشار الی علو اسنادہ فقال ابو حنیفۃ اما حماد فکان افقہ من الزہری واما ابراہیم فکان افقہ من سالم ولولا سبق ابن عمر لقلت بان علقمۃ افقہ منہ اما عبداللہ فعبداللہ فرجح بفقہ رواتہ فسکت الاوزاعی رحمۃ اللہ قلت لابی حنیفۃ ترجیح آخر وہو ان ابن عمر راوی الحدیث فی الرفع کان لا یرفع الا عند الاحرام للوجہ الذی ذکرنا انتہی ما فی العینی مجتہد صاحب آپکی بدولت طول تو ہوا ہی ہے لگے ہاتھ ایک حدیث اور بھی مؤید مدعا عرض کئے دیتا ہوں (حدیث) لا ترفع الایدی الا فی سبع مواطن فی افتتاح الصلوٰۃ وفی استقبال الکعبۃ الی آخر الحدیث کو بروایۃ عبداللہ بن عباسؓ وعبداللہ بن عمر بخاری وطبرانی وابن ابی شیبہ وغیرہ نے مرفوعاً وموقوفاً نقل کیا ہے جس سے ظاہراً یہ امر ثابت ہوتا ہے کہ تکبیر تحریمہ کے سوا باقی مواضع مختلف فیہا میں رفع یدین نہ کیا جاوے باقی اس حصر میں اگر کوئی صاحب کلام کریں تو سمجھ بوجھ کر کلام کریں اگرچہ حصر اضافی ہی ہو مگر ہمارا مطلب جب بھی انشاء اللہ ثابت ہے اور یہ بھی ارشاد ہو کہ بعض روایات صحاح سے جو یہ امر ثابت ہوتا ہے کہ بین السجدتین وغیرہ بھی رفع یدین آپنے کیا حالانکہ مجتہد کے نزدیک وہ منسوخ ہی تو ناسخ اس بارہ میں آپ کے مشرب کیموافق کیا ہے ذرا انصاف سے سمجھ کر جواب عنایت ہو یا آپ بین السجدتین بھی رفع مسنون ہونیکے قائل ہیں؟ بالجملہ آپ رفع یدین بین السجدتین کو منسوخ فرمایئے خواہ معمول بہ ٹھہرایئے مگر سوچ سمجھکر فرمایئے اور جو امور آپنے اس دفعہ میں تسلیم کئے ہیں انکا بھی لحاظ رکھیئے باقی آپکا یہ فرمانا کہ رہا فہم صحابی وہ مقابل حدیث صحیح متفق علیہ کی حجت نہیں دکما تقرر فی محلہ از قبیل "کلمۃ حق ارید بہ الباطل" ہے اول تو یہ فرمایئے کہ یہاں قول صحابی وحدیث صحیح میں تعارض ہی کہاں ہے کما مر غیر مرۃ جو آپ قول صحابی کو ساقطہ الاعتبار کئے دیتے ہیں البتہ اگر کسی حدیث سے بقاء سنیتہ رفع بالتصریح ثابت ہوتا تو بیشک آپکا یہ فرمانا بجا تھا اور جس حال میں کہ احادیث رفع سے تو فقط ثبوت رفع فی الجملہ ہی مفہوم ہوتا ہے اور بقاء سنیتہ رفع یدین قیاس جلی پر بھی ہے چنانچہ مفصلاً گذر چکا تو یوں کہیئے کہ اقوال صحابہ رضی اللہ عنہم اجمعین احادیث صحیحہ کے تو مخالف نہیں ہاں البتہ آپ کے قیاس کے مخالف ہیں سو اب آپ ہی فرمایئے کہ اگر کسی بیچارہ نے اپنے قیاس پر اقوال صحابہ رضی اللہ عنہم اجمعین کو ترجیح دی اور بمقابلہ قیاس اُن اقوال پر عمل کیا تو وہ مطعون وملام کیوں ہونیگے یہ بادگناہ لازم اسی کو کہتے ہیں مع ہذا اگر انصاف سے دیکھیئے تو یہ اقوال محض قیاسی نہیں جو آپ انکو حجت نہیں سمجھتے ورنہ یہ معنی ہوں کہ جن صحابہ کی رائے رفع یدین کی متروک ہونیکی طرف مائل ہوئی ہے انہوں نے فقط

عدم فعل نبوی سے رفع یدین کا متروک ہونا سمجھ لیا ہو اور ظاہر ہے کہ فقط عدم فعل فی الجملہ سے کوئی صاحب فہم نسخ نہیں سمجھ سکتا ہو نہ ہو عدم فعل کے ساتھ کوئی امر زائد بھی ہوا ہوگا کہ جس سے حضرات صحابہ رضی اللہ عنہم نے ترک رفع و نسخ رفع کو اختراع کیا ہے اور جب یہ ہے تو اس امر میں اقوال صحابہ ضرور معتبر ہونے چاہئیں خصوصاً بمقابلہ قیاس تو بنظر احتیاط اُن اقوال و احادیث پر عمل کرنا ضروری معلوم ہوتا ہے اب دیکھئے کہ عبارت ادلہ کاملہ اگرچہ مختصر ہے مگر ان آپکے تمام مزخرفات کے جواب میں موجود ہیں مگر آپ نہ سمجھیں تو اسکا کچھ علاج نہیں شعر

فہیم عشق گر نکتہ نہ تیغ　　قوت طبع از متکلم مجوئے

قولہ اسی مجھ کو افسوس یہی رہا کہ آپ سے کوئی حدیث بھی نسخ رفع یدین کی جو صحیح و متفق علیہ ہو بیان نہ فرمائی

اقول سبحان اللہ ہمارے مجتہد صاحب کا طریقہ مباحثہ بھی عجیب ہے آپ ہی آپ کسی کو مدعی قرار دے لیتے ہیں اور مطالب دلیل فرمانے لگتے ہیں اب ہمکو بھی اس امر کا بڑا افسوس ہے کہ آپ ادلہ کاملہ کو بے دیکھے جواب لکھنے کو تیار ہو گئے آدمی کو چاہئے کہ جیسے بے دیکھے کسی کی تعدیل نہ کرے ویسے ہی بدون سمجھے جرح کرنیکو بھی مستعد نہو بیٹھے آپ عبارت ادلہ کاملہ ملاحظہ فرماتے تو سمجھ جاتے کہ ہم مدعی نسخ ہرگز نہیں اور نہ ہمارے مطلب کو ثبوت نسخ سے کچھ علاقہ اور یہ بات ادلہ میں بالتصریح موجود ہے اور اب بھی ہم بالتشریح مکرر جان کر چکے ہیں مگر آپ کو تو سمجھنے سی کو مطلب ہی نہیں کسی کا کچھ مطلب ہو آپ تو اپنے ایک خیال جوا کر اعتراض کرنا شروع کر دیتے ہیں ؎

ناصحا لے تو ہی فرما کسکو سود ہی کون　　اور کی سُنتا نہیں اپنی ہی کہتا جائے ہے

دفعہ دوم۔ مجتہد صاحب آپکے عنوان کتاب سے تو ہم سمجھتے تھے کہ آپنے ادلہ کاملہ کا جواب لکھا ہے مگر اب معلوم ہوا کہ برائے نام تو جواب اُولہ ہے پر حقیقت میں مجموعہ خیالات نہ تو ہمات طبع سامی ہے اور جو آپکی کتاب کو ملاحظہ کر لیگا تو یہ سعت مواقع متعدد ہ بلکہ کشش میں پاویگا ادلہ کاملہ میں ہم لے آمین بالجہر کہنے والوں کو لامذہب والے این کب کہا ہے جو آپ ہم سے طالب دلیل ہیں اور ہم نے آمین کہنے پر کب اظہار بحفظ و غضب کیا ہے جو آپ حدیث ابن ماجہ بڑے زور و شور سے معہ ترجمہ اردو کے نقل کر کے ممتاز ہو یا اور ہم نے تو ادلہ کاملہ میں کوئی کیو موہم کفر و فسق آپکی نسبت لکھا ہی نہیں سب ستم یہ لیں وطن مومنین تو عاصہ فرقہ جناب ہی چنانچہ اُسکا ادنی نمونہ یہ آپکی کتاب ہے بلکہ آمین الجہر کہنے پر تو آپکو کسی مقلد نے کبھی بے دین نہ کہا ہوگا اور اگر نواہ خواب الفاظ آپکو پسند آتے ہیں تو کہے جائیے مگر اوروں کے ذمہ تو تہمت نہ رکھئے ہاں اگر

کسی نے کبھی کلمات ضلالت و فسق آپکی نسبت کہہ دیے کہوں تو اوسکا بھی کوئی اور رام ہوگا قسل آمین بالجہر نہ ہوگا سو یوں تو ہم بھی کہہ سکتے ہیں کہ آپ معتقد ہیں کو جو کہہ حدود قائمیں رسالت وغیرہ احکام دین ہیں اشترک بتلاتے ہو اور اُن سے نہایت غیظ و غضب میں آتے ہو حالانکہ ایسے امور سے خفا سو تا سب جانتے ہیں کہ کس کا کام ہے پھر عجب یہ ہے کہ ایسی مثالحات کیوجہ سے آپ ملتبس ما فضل الکلین ہو بیٹھے سچ جانیئے ہم کو تو ایسی مشاغبات کی تردید کرتے ہونے بھی عار معلوم ہوتا ہے کر خیر کیا جا بیجئے ۵ وہ قیل و قال بگہ طفلان ہے سراسر یہ آمین ؛ ساتھ لڑکوں کے بڑا کھیلنا گو یا ہم کو

قولہ ہم آپسے اخفا آمین میں احادیث صحیحہ مرفوعہ کے طالب ہیں جو نص صریح بھی ہوں اخفا و نسخ جہر پر

اقول حضرت مجتہد صاحب افسوس آپنے اس جواب میں بھی مثل جواب سابق سوال سائل و جواب مجیب سے قطع نظر کرکے اپنی تحقیق جداگانہ شروع فرمادی اور یہ نہ سمجھے کہ کون مدعی و مثبت ہے اور کون مدعا علیہ و منکر آپکی بدولت اسکی تشریح بھی ہم کو ہی کرنی پڑی اور اُنکی ادراک نہی کا اظہار ضرور ہوا حضرت سائل یعنی مولوی محمد حسین نے ہم سے فقیہ آمین کہنے کی دلیل طلب کی تھی اور ما حصل ہمارے جواب کا یہ تھا کہ ہم اسباب میں ایک امر زائد یعنی جہر کے منکر ہیں اور آپ امر زائد کے مثبت ہیں اسلیئے حسب قاعدہ مناظرہ آپکو دلیل پیش کرنی چاہیئے اور دلیل بھی ایسی کہ مسکت خصم ہو محل خلاف نہ ہو یعنی نفس آمین کہنے کے تو آپ اور ہم دونوں قائل ہیں لیکن آپ وصف جہر اور بڑھاتے ہیں اور ہم منکر جہر ہیں اسلئے آپکو ثبوت جہر کیلئے ایسی دلیل پیش کرنی چاہیئے کہ جانب مخالف کا احتمال بھی نہ رہی اسکے اور جو دلیل طلب کیجئے اور جب تک آپ ایسی دلیل بیان نہ کریں گے اسوقت تک ہم سے طالب دلیل ہونا از قبیل مطلب ممیستان بکوہ روند" ہے مگر اقرین ہے آپکو کہ اس سوال و جواب ہوا آپنے بالکل اعراض فرماکر کے کہا تو یہ کہا کہ ہم آپ سے اُن احادیث کے طالب ہیں جو اخفا و نسخ جہر پر دال ہیں اجی حضرت عبارت ادلہ کو ملاحظہ تو کیجئے ہم نے دعوئے نسخ جہر کیا ہے اور ہمارا المطلب ثبوت نسخ جہر پر کب موقوف ہے مگر کیا کیجئے غلط فہمی تو آپکی عادت اصلی ہے ہاں کبھی غلطی سے آپ صحیح سمجھ جاویں تو سمجھ جاویں ۵

یاد سہوا اُسے اے غیر ہے نسیاں عیاً   یاد رکھ بھول گیا جسکو نہ ہی یاد رہا

قولہ اور ہم کب مُدعی ہیں اسکے کہ رسول مقبول علیہ السّلام نے ہمیشہ آمین بالجہر کہا ہے تو ہم سے نص صریح حدیث صحیح دوام جہر کے طالب ہوتے ہو ؛

اقول بیشک سائل نے دوام جہر کا دعویٰ صراحۃً تو نہیں کیا مگر بطور اقتضاء النص دعویٰ مداومت جہر لازم آتا ہے یعنی بدون تسلیم دوام جہر سوال سائل ہی غلط معلوم ہوتا ہے کیونکہ اگر سائل دوام جہر کا قائل نہ ہوتا تو ہم سے ثبوت جزئی اخفاء آمین یعنی ترک جہر کا طالب کیوں ہوتا سب جانتے ہیں کہ سلب جزئی اسی کے مقابلہ میں مفید ہوتا ہے جو ایجاب کلی کا مدعی ہو تو موافق اس قاعدے کے سائل کو ضرور ہوا کہ پہلے اپنے دعویٰ کو جو کہ دوام جہر پر موقوف ہے ثابت کرے پھر اسکے بعد ہم سے مطالبہ دلیل کرے سو حضرت سائل تو اپنے دعویٰ کو نہیں سمجھتے تھے کہ کاہے پر مبنی ہے یا جان بوجھ کر ابلہ فریبی پر کمر باندہی تھی اسی وجہ سے ہمکو تنبیہ ضروری ہوئی چنانچہ ادلہ کاملہ میں ہم نے غلطی سائل کو ظاہر کر دیا تھا مگر آفرین ہے آپ جیسے ذکی کو کہ باوجود اس قدر تنبیہ کے بھی آپنے حسب عادت اُلٹی ہی کہی بلکہ غور سے دیکھئے تو سائل کی بھی مخالفت کی کیونکہ سوال سائل بدون ثبوت دعویٰ دوام جہر سراسر لغو ہے دکھلاتے آپ بجائے اسکے کہ دوام جہر کو ثابت فرماتے عدم دوام کو تسلیم کر بیٹھے واہ صاحب آپنے خوب سائل کی وکالت کی اگر مولوی محمد حسین کو دو چار وکیل مصداق نادان دوست کے اور بھی مل جاویں تو ہم بھی خامہ فرسائی سے سبکدوش ہو جائیں جناب عالی وقت تحریر دعویٰ سائل کے موافق و مخالف کا خیال تو رکھا کرو ؎

اسے چشم اشکبار ذرا دیکھ تو سہی　　ہوتا ہے جو خراب وہ میرا ہی گھر نہو

قولہ البتہ ہم یہ کہتے ہیں کہ جو شخص کسی سنت پر سنت جانکر مداومت اور ہمیشگی کرنے تو ممدوح اور مثاب ہوگا نہ ملام اور مطعون خواہ مداومت آمین بالجہر پر ہو یا کسی اور سنت پر ؂

اقول مرحباً بالوفاق جناب مجتہد صاحب جس صورت میں آپ دوام جہر کی دست بردار ہو چکے اور اس کو بھی تسلیم کر لیا کہ کسی سنت پر مداومت کرنا سراسر باعث مدح و ثواب ہے نہ جائے لوم و عتاب تو اب ہے آپ سے پوچھتے ہیں کہ جب جہر و اخفاء دونوں امر آپ مسنون سمجھتے ہیں تو پھر ہم سے بھی کیا قصور ہوا جو اخفاء آمین پر یہ غیظ و غضب ہے اگر جہر آمین پر سنت سمجھ کر مداومت کرنا محمود ہے تو خفیہ آمین کہنے ہی میں جسکی سنیت مسلم ہو چکی کیا قصور ہے بالجملہ حضرت سائل نے جو ہم سے ثبوت جزئی درباب اخفاء آمین طلب کیا تھا سو بحمد اللہ وہ مطلب ہمارا ثابت ہے مگر آپ تو اس امر میں ہمارے ہی ہمصفیر ہیں اگر اور صاحبوں کی خدمت میں عرض یہ ہے کہ اگر تائید سائل منظور ہو تو پہلے دوام جہر کو ثابت کریں ورنہ درصورت تسلیم عدم دوام جہر جیسا آپنے کیا ہے ثبوت ہمارے مدعا کا اظہر من الشمس ہے اور سوال سائل اصل ہی سے باطل ہوا جاتا

ہے چنانچہ معلوم ہو چکا :

قولہ اور آپنے امر سنت کی اثبات سنیۃ کا یہ تو خوب قاعدہ نکالا ہے کہ ہر جگہ دوام فعل رسول مقبول ﷺ طلب کرتے ہو جب آپکے اس مسلک سے لازم آتا ہے کہ بہت سی سنن متفق علیہا کی سنیۃ جاتی رہے ہے

اقول جناب مجتہد صاحب آپنے لقاء دوام سنیۃ کا یہ تو نیا قاعدہ کلیہ گھڑا ہے کہ فقط ثبوت فعلی یعنی ثبوت جزئی سے دوام ثبوت سمجھ جاتے ہو بلکہ دوام ثبوت سنیۃ کے لئے خلافت اجماع فعل جزئی کو نص صریح قطعی الدلالۃ بتلاتے ہو اور فقط اتنی ہی بات سے اُسکے جانب مقابل کو باطل اور متروک سمجھتے ہو یہی وجہ ہے کہ آپنے رفع یدین و آمین بالجہر کے ثبوت جزئی سے اُنکا دوام سنیۃ سمجھ لیا اور احادیث فعلی کو جن سے فقط ثبوت فی الجملہ مفہوم ہوتا ہے دوام سنیۃ کیلئے نص قطعی صریح الدلالۃ بتلانے لگے اور اُنکی جانب مخالف یعنی عدم رفع اور اخفار آمین کی عدم سنیۃ کے قائل ہو گئے دکما مر سابقاً انصاف سے دیکھئے تو بموجب قاعدہ مخترعہ حضور کے بہت سے امور مسنونہ متفق علیہا کا مسنون ہونا اور اُنکی جانب مقابل کا متروک ہونا لازم آتا ہے اور آپ جو بوجہ طلب دلیل دوام رفع یدین و آمین بالجہر یہ سمجھ گئے کہ ہم اثبات سنیۃ کیلئے دوام فعل کو ضروری سمجھتے ہیں یہ آپکی خوش فہمی ہے اگر آپکو کچھ بھی سلیقہ معانی فہمی ہوتا تو سمجھ جاتے کہ ثبوت سنیۃ کیلئے دوام فعل کا ضروری ہونا آپ اور آپکے قبلہ ارشاد کے کلام سے مفہوم ہوتا ہے اور ہم نے جو دوام فعل آپ سے طلب کیا ہے وہ ثبوت سنیۃ کے لئے نہیں کیا بلکہ آپکی جانب مخالف یعنی ثبوت عدم سنیۃ کیلئے جسکے آپ مدعی ہیں دوام فعل آپ سے طلب کیا تھا کیونکہ یہ دعوی جناب بدون ثبوت دوام فعل ثابت نہیں ہوتا ئے آفریں ہے آپکو کہ باوجود سمجھے آپ ہم کو ملزم بنانے لگے تفصیل امر اول کی دیعنی ثبوت سنیۃ کیلئے دوام فعل کا سائل اور آپکے کلام سے ضروری سمجھا جانا) یہ ہے کہ آپ اور آپکے مقتدا یعنی حضرت سائل اُن احادیث کو کہ جن سے ثبوت جزئی رفع یدین و آمین بالجہر مفہوم ہوتا ہے قائلین سنیۃ عدم رفع یدین و اخفار آمین کے مقابل بیان کرتے ہیں سو اس سے صاف ظاہر ہے کہ آپکے یہاں ثبوت سنیۃ کیلئے دوام فعل ضروری ہے ورنہ قائلین عدم رفع و اخفار آمین کے مقابلہ میں احادیث مذکورہ کا بیان کرنا بالکل فضول ہے کیونکہ ثبوت جزئی رفع یدین وجہر آمین اُسی کے مقابلہ میں بیان کرنا چاہیئے کہ جو سلب کلی رفع وجہر یعنی ایجاب کلی عدم رفع یدین و اخفار آمین کا قائل ہو اور ایجاب کلی امرین مذکورین کا جب ہی مسلم ہو سکتا ہے کہ سنیۃ کے ثبوت کیلئے دوام فعل کو ضروری کہا جاوے اب دیکھئے کہ اثبات سنیۃ

کیلئے دوام فعل ہمارا قول ہے یا آپ اور آپکے مرشد صاحب کے بیان سے لازم آتا ہے
باقی رہا امر ثانی یعنی ہم نے جو آپ سے دوام فعل امرین مذکورین میں طلب کیا تھا وہ ثبوت
سُنیت کیلئے نہ تھا بلکہ ثبوت عدم سُنیت جانب مخالف کیلئے تھا اُسکی تشریح یہ ہے کہ خلاصہ سوال سائل
درباره رفع یدین و آمین بالجہر یہ تہا کہ عدم رفع و اخفاء آمین دونوں امر غیر مسنون ہیں اور ان
امرین کا مسنون ہونا ہم مسلم نہیں رکھتے جب تک کہ قائلین سُنیت امرین ثبوت کا قائل نہ ہوتا
دیں اور اُنکی جانب مقابل مسنون ہو اور اُنکی عدم سُنیت اور جانب مقابل کے ثبوت سُنیت کی دلیل
احادیث ثبوت رفع یدین و آمین بالجہر ہیں چنانچہ آپنے بھی مفصلاً اس کتاب میں بیان کیا ہے
اور ماحصل جواب یہ تھا کہ عدم رفع و اخفاء آمین کی عدم سُنیت جب ہی ثابت و مدلل ہو سکتی
ہے کہ جب پہلے رفع و جہر کے باب میں دوام فعل مسلم مانا جائے ورنہ ثبوت جزئی جانب واحد
سے دوسری جانب کا بالکل مرفوع ہو جانا لازم نہیں آتا غایت مافی الباب رفع جزئی جانب
آخر کا ثابت ہوگا اور رفع جزئی ثبوت سُنیت کے باب میں قارح نہیں ہو سکتا کما ہو مسلم فی التحقیق
آپ عقل کو کام فرما کر ملاحظہ کیجیے کہ سوال سائل اور ارشاد جناب کتنا لغو ہے اور عبارت اولہ
کسی محکم اور استوار بشرطیکہ فہم درست ہو جو اس میں خلل نہ ہو مگر اس امر کا بڑا افسوس ہے کہ
آپ ہو قصور کرتے ہیں اُسکو بھی نہیں سمجھتے اور اُلٹا بے سمجھے ہمکو الزام دینے لگتے ہو اب دیکھیے
کہ دوام فعل کو ثبوت سُنیت کیلئے ضروری سمجھنا آپنے ہمارے ذمہ لگا دیا حالانکہ یہ مطلب بعد
تنقیح آپ اور آپکے مخدوم صاحب کا معلوم ہوتا ہے بلکہ ہمارا جواب تو اسی امر پر مبنی تہا کہ ثبوت
سُنیت کیلئے دوام فعل ضروری نہیں کما مر

مفصلاً ؎ تا کے بلامت مژہ اشکبار من یکبارہم نصیحت چشم کبود خویش

اسکے بعد جو آپنے سُنت کی تعریف نقل کی ہے اُسکا کون منکر ہے البتہ آپکی عبارت سے اُسکے خلاف
معلوم ہوتا ہے اور ہمارے تو مطلب کے مؤید ہی ہے مگر موافق و مخالف کی تمیز فہم پر موقوف ہے
علیٰ ہذا القیاس دربارہ نسخ جو آپنے اتقان کی عبارت نقل فرمائی ہے سب شیخ چلی کے خیالات
ہیں ہمارے مخالف کب ہے ہم پہلے ہی آپکی خوش فہمی کا اظہار کر چکے ہیں کہ ہم قائل نسخ ہی نہیں
یہ دہمکیاں تو اُسکو دو کہ جو مدعی نسخ ہو حیثیت الارض ثم النقش ؛

قولہ اور درصورتیکہ احادیث اخفاء دوام اخفاء پر دال نہیں اور آخری وقت میں بھی اخفاء
پر کوئی حدیث دلالت نہیں کرتی تو سنت جہر ثابت رہی اور چونکہ سُنت میں احیاناً ترک بھی

ہوتا ہے اسلیئے احادیث جہر کی احادیث اخفاء اور ترک جہر کی معارض نہوئیں ۔

اقول مجتہد صاحب اس آپکی تمام تقریر سے تو ہمارا مطلب ثابت ہوتا ہی کیونکہ سائل نے ہم سے فقط اخفاء آمین کا ثبوت طلب کیا تھا سو اسکو آپنے خود تسلیم کرلیا چنانچہ اس دفعہ کے شروع میں آپ دوام جہر سے دست بردار ہو چکے اور اب بھی آپ اخفاء کی بجملہ کے مقر ہو اور احادیث جہر اور اخفاء کو آپ متعارض نہیں کرتے تو ثبوت اخفاء آپ کی زبان سے مکرر ثابت ہوگیا اور بردے سوال سائل فقط اتنی ہی بات کی جوابدہی ہمارے ذمہ پر تھی اور دوام اخفاء کے نہ ہم مدعی نہ ہمارا مطلب اسپر موقوف جو آپ خواہ مخواہ دلیل دوام اخفاء و نسخ جہر طلب کرنیکو آمادہ ہوں ہاں کج فہمی کا کچھ علاج نہیں باقی آپکا فعل جہر کو سنیتہ پر محمول کرنا اور اخفاء کو بیان جواز پر سر اسر تحکم اور مننہ زوری ہے اول تو یہ دعوی ہم بھی کر سکتے ہیں کہ اخفاء آمین سنیتہ مقصودہ ہے اور چونکہ امر مسنون کیلئے ترک احیاناً ضرور چاہیئے اسو اسطے کبھی جہر بھی کرلیا دوسرے یہ کہ آپکا تو یہ محض دعوی ہی دعوی ہے اور ہمارا دعوی بدیں وجہ موجہ ہے کہ جیسا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے دربارۂ صلوٰۃ ظہر و عصر بہ نسبت بعضے آیات جہر منقول ہے ایسے ہی احادیث جہر میں بہ نسبت آمین جہر مرد دی معلوم ہوتا ہے جیسا ان آیات میں ثبوت جہر ثابت ہوتا ہے ایسا ہی آمین میں بھی فقط ثبوت جزوی مفہوم ہوتا ہے پھر اس ترجیح بلا مرجح کی کیا وجہ کہ صلوٰۃ ظہر و عصر میں تو اُس جہر کو خلاف اصل ٹھہرا دیا جاوے اور فقط تعلیم و تلقین پر محمول کیا جاوے اور آمین میں جہر کو اصل قرار دیا جائے اور اخفاء کو بیان جواز کے نیچے داخل کیا جاوے سبحان اللہ دعوی بلا دلیل بھی آپ ہی کا حصہ ہے اگر یہی اجتہاد ہے تو مزد رآپ صلوٰۃ سریہ میں بھی گلے گلے جہر کرتے ہونگے بلکہ جہر کو سنت مقصودہ اور سر کو بیان جواز پر حمل فرماتے ہونگے پھر تعجب ہے کہ ہم تو آپ برانے دے کرہیے اور الٹے آپ ہمکو دھمکاتے ہیں ہم تو یا بیویہ کہ اس قسم کے مسائل اختلافیہ ہیں کہ جسمیں ہر جانب ایک جم غفیر اکابر دین کی رائے گئی ہو بولنا اور اپنی تحقیق کو قول فیصل سمجھنا اپنے حوصلہ سے بڑھ کر باتیں کرنا ہے کسی جانب پر عمل کرنیکو قابل ملامت اور طعن و تشنیع نہیں سمجھتے مگر آپکے فہم کے ترجمان کہ آپ دلائل ناقصہ غیر تامہ سے بے سوچے الزام دینا چاہتے ہو خواہ وہ الزام چونکہ آپ ہی جانداور ہو جاوے بالجملہ نتیجہ تمام تقریر کا یہ نکلا کہ نفس آمین کہنے میں تو ہم اور آپ موافق البتہ آپ ایک وصف زائد یعنی جہر کی سنیتہ کے مدعی ہیں اسلیئے آپکو چاہیئے

کہ ثبوت سنیتہ جہر ایسی دلیل سے مدلل کیجئے کہ اور جانب کا احتمال باقی نہ رہے پھر ہم سے جواب
طلب کیجئے اور وہ احادیث کہ جن سے ثبوت جہری آمین بالجہر معلوم ہوتا ہے آپکے ثبوت
مدعا کے لئے کافی نہیں کیونکہ اُن میں احتمال بیان جواز و تعلیم اُمت کی گنجایش ہے چنانچہ صلوٰۃ
ظہر و عصر میں جہر بعض آیات کو اسی تعلیم پر حمل کرتے ہیں بہ روئے انصاف تو ہمکو آپکے جواب
میں احتمال جانب مخالف ہی بتلا دینا کافی ہے اور جب تک آپ اس احتمال کو رفع نہ کر دیں ہمارے
ذمہ جواب دینا لازم نہیں مگر استحساناً ہم نے اپنے مطلب کی تائید بھی بیان کر دی اول تو
یہ کہ جیسا صلوٰۃ ظہر و عصر میں سر اصل ہے اور فقط ثبوت جہری جہر بعض آیات سے اُسکی اصلیت میں کچھ
فرق نہیں آتا ایسا ہی آمین میں بھی اصل اخفاء ہے اور فقط ثبوت جہری جہر سے اصلیت اخفاء
میں خلل نہیں آتا کیونکہ وصف جہر ایک امر زائد ہے بدون ثبوت قطعی سُنیتہ جہر بیان جواز تعلیم
پر حمل کیا جاویگا دوسرے یہ کہ اصل دُعا میں اخفاء ہے چنانچہ آیت کریمہ ادعوا ربکم تضرعاً وخفیہ اور
حدیث شریف انکم لاتدعون اصم ولاغائبا سے جو اسی جانب مشیر ہیں آمین میں اخفاء اصل معلوم ہوتا
ہے کیونکہ آمین بھی ایک دُعا ہے تو بنظر وجوہ مذکورہ آپ خلاف اصل کے مدعی ہیں اسلیئے اول ثبوت
کامل لایئے پھر ہم سے جواب طلب فرمایئے ہماری اس تقریر کے بعد یہ امر بھی ظاہر ہو گیا کہ آپنے جو
بہ نسبت حدیث شریف انکم لاتدعون اصم ولاغائبا تقریر طویل بے سوچے سمجھے بیان کی ہے
بالکل لغو ہے ہم نے کب یہ دعویٰ صراحتہً یا ضمناً کیا تھا کہ یہ حدیث دربارہ آمین ہے جو آپنے بڑے
زور شور سے حدیث مذکور کو من اولہ الی آخرہ نقل فرمایا اور لغات کی سند بیان کی ہم نے تو فقط
حدیث مذکور کو اپنی تائید کیلیئے نقل کیا تھا کہ اس سے یہ مفہوم ہوتا ہے کہ ادعیہ میں اخفاء اصل ہے
چنانچہ لفظ لاتدعون بشرط فہم اسپر شاہد ہے لیکن آپکو تو اعتراض کرنیکا از حد شوق ہے آپکی بلا سے
صحیح ہو یا غلط اور یہی مطلب آیت مذکورہ کا ہے اب دیکھئے یہ آپکی فہم کا قصور ہے یا
ہمارا آپ ہمکو نصیحت فرماتے ہیں کہ سوچ سمجھ کر بات کیلیے کلیئے خدا معلوم آپکی مراد اس سوچنے
سے کیا ہے شاید یہ مراد ہو کہ جواب بہت عرصہ کے بعد دینا چاہیئے غلط ہو یا صحیح چنانچہ آپنے
جواب اول میں اسپر عمل کیا ہے مگر اہل فہم سے پوچھئے تو یہی کہیں گے کہ جواب صحیح دینا چاہیئے
جلدی ہو سکے یا دیر میں کیونکہ مطلب تو صحت سے ہے بلکہ جلد ہو اور صحیح بھی ہو تو اور بھی
عمدہ بات ہے اور فقط دیر ہو اور جواب غلط دیا جاوے یہ اور بھی بُرا ہے سو الحمد للہ کہ
دلائل کو تو دیکھئے کیسی مستحکم ہیں اگرچہ بہت جلدی لکھی گئی اور جنکے دلائل کتنے اوشح ہیں

اگرچہ ایک مدت میں اختتام کو پہونچے اسلیئے عاقل کو چاہیئے کہ صحیح بات منہ سے نکالے یہ نہ چاہیئے کہ ہر ایک امر کا جواب دینے کو مستعد ہو اور غلط صحیح سے قطع نظر کر لیوے ؎

دہن را بسمار بر دوختن ٭ بہ از گفتہ و گفتہ را سوختن

دفعہ سوم قولہ آپ ہر سوال کے جواب میں فقط ایک بات فرماتے ہیں اور بار بار مکرر سکرر یہی عبارت لاتے ہیں الخ

اقول آپ بھی ہر دفعہ میں اُسی کا جواب دینے کو مستعد ہوتے ہیں مگر افسوس حضور سے جواب نہیں ہو سکتا مجتہد صاحب ایک قاعدہ ایسا بیان کر دینا کہ سب جگہ کار آمد ہوا ور مخالف کو ساکت کر دے عین خوبی کی بات ہے نہ جائے طعن البتہ قابل طعن وملامت تو یہ امر ہے کہ ایک بات کا مکرر سکرر جواب دے اور پورا نہ ہونے پاوے بلکہ اُلٹا آپ ہی ملزم بننا پڑے چنانچہ دونوں دفعہ سابقہ میں ثابت ہو چکا اور اس دفعہ میں بھی انشاء اللہ تعالیٰ ظاہر ہو جاوے گا ٭

قولہ مجھ کو آپکی اسبات پر ایک حکایت یاد آئی جو کسی ظریف نے آپ جیسے پر فرمائی الخ ٭

اقول مجھ کو بھی آپکے اس اعتراض کرنے پر ایک حکایت مطابق حال جناب یاد آئی منقول ہے کہ نواب سعادت علیخاں نے ایک مجتہد شیعی مذہب سے کہ اُنکا نام دلدار علی تھا یہ استفسار کیا کہ کلام اللہ کے بے اصل اور محرف ہونیکی جس کے حضرات شیعہ قائل ہیں کیا دلیل ہے مجتہد صاحب نے فرمایا کہ دلائل تو بہت ہیں مگر عمدہ دلیل یہ ہے کہ کلام اللہ موجودنی زماننا میں اکثر آیات واحکام و دلائل مکرر سکرر مذکور ہیں اور ایک امر کو مکرر سکرر بیان کرنا خلاف شان خداوندی ہے نواب سعادت علیخاں نے کہا کہ آپکا یہ ارشاد قابل تسلیم نہیں کیونکہ ہم دیکھتے ہیں کہ انسان اشرف المخلوقات ہے باوجود اسکے ہاتھ پاؤں چشم گوش وغیرہ اعضا مکرر اسمیں موجود ہیں اور اس تکرر کو موجب نقص کوئی نہیں کہتا اور مخالف شان خداوندی کوئی نہیں سمجھتا یہ سنکر مجتہد صاحب خاموش ہو رہے بعینہ ایسا ہی اعتراض آپ کا ہے کیوں نہ ہو آخر آپ بھی تو اسی صدی کے مجتہد ہیں یوں فرق مراتب ہوا ہی کرتا ہے ؎

تفاوت قامت یار او قیامت میں ہے کیا منہوں ٭ وہی فتنہ ہے لیکن یاں ذرا سانچہ میں ڈھلنا ہے

اسکے بعد جو آپنے حدیث وائل بن حجر ابن خزیمہ و ابو داؤد و نسائی کے حوالہ سے نقل کی ہے آپکی خوش فہمی پر گواہ عادل ہے آپ ہم سے بار بار عرض کیئے جاتے ہیں کہ ہم جس بات کے منکر ہیں اسکو ثابت کیجیئے ادہر اُدہر کے قصوں سے کیا مطلب آپ تو ادلہ کاملہ کا جواب لکھتے ہیں اُسکی عبارت

تو دیکھ لیا کیجئے تاکہ سوال وجواب میں مطابقت تو ہے سوال دیگر جواب دیگر تو نہ ہو دیکھئے ہم نے آپ سے وہ حدیث طلب کی تھی کہ جس سے زیر ناف کے سوائے اور کسی مقام پر ہاتھ باندھنے کا ثبوت دائمی ہوتا ہو یا توسع وتعمیم نکلتی ہو اور بلکہ یہ بھی صراحتہً لکھ دیا تھا کہ اگر آپکے پاس کوئی حدیث سوائے زیر ناف اور کہیں ہاتھ باندھنے کی ہے تو بعد تسلیم صحت و اتفاق صحت جو آپکے یہاں عمل کیلئے شرط ہے اس بات کو اول ثابت فرمایئے کہ وہ حدیث اور احادیث زیر ناف ہاتھ باندھنے کی کیونکر معارض ہیں جو متروک ہو جاویں مگر آفریں باد کہ آپنے ان تمام امور و مطالبات سے قطع نظر فرماکر طول لاطائل شروع کر دیا بروئے عقل وانصاف آپکو یا تو وہ احادیث جو ثبوت دائمی تحت السرہ کے خلاف پر دال ہیں یا توسع وتعمیم اُن سے نکلتا ہو پیش کرنی تھی ورنہ جو ہم نے آپ سے مطالبات کئے تھے اُنکا بیجا ہونا مدلل بیان کیا ہوتا نہ یہ کہ ان تمام اُمور سے اعتراض فرماکر جس امر کے ہم خود قائل ہیں بلکہ کوئی بھی منکر نہیں ثابت کرنے بیٹھ گئے آپنے جو حدیث بڑے زور وشور سے نقل فرمائی ہے نہ ثبوت دائمی غیر زیر ناف پر دال نہ اس سے توسع وتعمیم نکلی نہ حدیث تحت السرہ کے خلاف ومعارض پھر خدا معلوم ہمارے مقابلہ میں کیوں پیش کی جاتی تھی آپ تو ہمکو اس حدیث کے بھروسہ پر علماء سے شرماتے تھے آپ کو عقل وحیا ہو تو آپکو تمام اہل عقل سے شرمانا اور اُن کے روبرو نادم ہونا چاہیئے۔ فضلاً عن العلماء والفضلاء علی ہذا القیاس آپ کا یہ حوالہ بھی ؛

قولہ۔ سفر السعادت میں ہے دست راست بر دست چپ نہادے برابر سینہ در صحیح ابن خزیمہ ہمچنیں ثابت شدہ انتہی ملخصاً حوالہ سابق آپکے مفید نہیں چنانچہ ظاہر ہے ۔

قولہ۔ اب جن احادیث سے رکھنا ہاتھوں کا زیر ناف ثابت ہوگا جب تک بہ تصحیح محدثین صحیح نہ ہوں گی معارض اس حدیث کے نہیں ہو سکتیں بلکہ ترجیح اسی حدیث صحیح کو رہے گی کما تقرر فی الاصول وسیاتی ؛

اقول مجتہد صاحب معارضہ کا کون قائل ہے جو آپ تعارض رفع کرنیکے درپے ہیں باقی آپکا یہ کہنا کہ احادیث تحت السرہ کا ثبوت جب تک احادیث صحاح سے نہ ہوگا ترجیح اسی حدیث کو رہیگی جب ہی صحیح ہو سکتا ہے کہ احادیث تحت السرہ وفوق السرہ کو معارض مانا جاوے اور اگر کوئی اس باب میں توسع وتعمیم کا قائل ہو جیسا بعد فراغ نماز دہنی یا بائیں جانب پھر کر بیٹھ جانے میں احادیث مروی ہیں اور سب نے اسکو توسع وتعمیم پر حمل کیا ہے اور چنانچہ

امام احمد و بعض محققین متاخرین ہاتھ باندھنے میں بھی تعمیم ہی کے قائل ہوئے ہیں تو پھر فرمائیے یہ آپکی ترجیح کہاں جاویگی کیونکہ اس صورت میں دونوں حدیثیں معمول بہ رہینگی ایک پر عمل کرنا اور دوسری کو ترک کرنا غلط ہو جاوے گا باقی احادیث زیر ناف کی صحت و عدم صحت کا حال جب آپ تحریر فرما دینگے جب ہی ہم بھی کچھ عرض کرینگے اور آپکی حدیث دانی کی داد دیں گے۔

قولہ اور اگر بالفرض آپ تصحیح بھی ان احادیث کی بحیلہ و حوالہ ملا ہاشم ترمذی و ملا قائم سندی فرما دینگے تو بھی ہمارا مطلب یعنی توسع و تعمیم جسکی نسبت آپ احادیث طلب فرماتے ہیں حاصل ہے الخ ؛

اقول توسع و تعمیم تو آپ کیا خاک ثابت کرینگے کیونکہ جو ہم نے احادیث ثبوت توسع و تعمیم طلب کی تھیں تو یہ مطلب تھا کہ کوئی حدیث خاص جس سے یہ ثابت ہوتا ہو کہ ہاتھ زیر ناف باندھو یا زیر صدر باندھو دونوں طرح اختیار ہے اگر ہو تو لائیے اور دس کی جگہ بیس لیجائیے ورنہ پھر زبان پر نہ لائیے اور آپ نے جو توسع ثابت کیا ہے اُسکے تو ہم خود قائل ہیں عبارت ادلہ کاملہ کو ملاحظہ فرمائیے بلکہ ہم ابھی بیان کر چکے ہیں سو ثبوت توسع و تعمیم جو آپنے کیا ہے ہم اُسکے منکر نہیں اور جس توسع کے ہم منکر تھے اور طالب تھے وہ آپنے ثابت نہیں کیا اسلئے ہمکو تو کچھ دقت نہ ہوئی پر توسع و تعمیم شتہ جناب آپکے قبلہ ارشاد محمد حسین صاحب کو البتہ مضر ہے کیونکہ حضرت سائل نے تو ہم سے فقط زیر ناف ہاتھ باندھنے کا ثبوت طلب کیا ہے سو بحمد اللہ آپکے اقرار توسع سے وہ ثابت ہو گیا آپ تو ہمارے ہی "مؤید بنگئے" والفضل ما شہدت بہ الاعداء" مجتہد صاحب انصاف سے دیکھئے کہ جس قدر جس امر کا ثبوت مسائل ثلثہ یعنی رفع یدین اور خفیہ آمین کہنے اور زیر ناف ہاتھ باندھنے میں سے حضرت سائل نے ہم سے طلب کیا تھا اور ہمارے ذمہ سے بروئے انصاف جسقدر اُسکا جواب دینا کافی ہو سکتا تھا اُسکو آپ ہر مسئلہ میں اپنی زبان و قلم سے تسلیم کرتے چلے آئے ہیں چنانچہ ناظرین اوراق پر یہ امر ظاہر ہے اور اگرچہ آپنے عبارت ادلہ کاملہ پر بے سوچے سمجھے اعتراض کئے ہیں چنانچہ ہم نے سب جگہ آپکی غلطی ظاہر کر کے دکھلا دی ہے لیکن اصل مطلب کو ہر جگہ ابتک آپ تسلیم کرتے چلے آئے ہیں وہو المطلوب مولوی محمد حسین کو آپ جیسا دشمن دوست نما کوئی نہ ملا ہوگا ؎

انچہ بغیفے نظر دوست کرد   حیف کہ آن دشمن جانی کند

قولہ اور باوجود توفیق اور امکان جمع کی بطور توسع اور تعمیم کے قول نسخ باطل ہوگا الخ

اقول افسوس صد افسوس دعوے اجتہاد اور استغدر بے سر و پا باتیں مجتہد صاحب کہئے تو سہی نسخ کا کون قائل ہے جو آپ اُسکے ابطلان کے درپئے ہیں عبارت ادلہ کاملہ کو جسکے جواب

لکھنے کا حضور خیال خام پکار رہے ہیں ملاحظہ فرمائیے دیکھئے اشارۃً یا صراحتۃً کہیں بھی نسخ کے
دعوے کی بو آتی ہے بلکہ حضرت سائل نے جو ہم سے زیر ناف ہاتھ باندھنے کا ثبوت طلب کیا
تھا اُسکے جواب کا خلاصہ فقط یہ ہے کہ احادیث جو زیر ناف ہاتھ باندھنے پر دال ہیں اُنکے مقابلہ
میں آپ وہ احادیث لائیے کہ جو تحت السرہ ہاتھ باندھنے کی ناسخ اور مبطل ہوں آپنے حسب العادت
سوال سائل وجواب مجیب سے قطع نظر فرما کر اُلٹا ہمکو مدعی نسخ قرار دیا خوش فہمی اسی کا نام
ہے معہذا جب آپ توسع وتعمیم کو تسلیم کر چکے اور زیر ناف اور زیر صدر دونوں جگہ ہاتھ باندھنا
آپ کے نزدیک صحیح و درست ہوا تو اب ذرا قبلہ ارشاد مجتہد العصر محمد حسین صاحب سے پوچھئے
کہ اُنہوں نے ہم سے جو زیر ناف ہاتھ باندھنے کا سوال کیا تھا یہ کیا مہمل سوال تھا اگر پوچھنا تھا تو زیر
ناف ہاتھ باندھنے کی تعیین ہی کو پوچھنا تھا الغرض حضرت سائل نے جو ہم سے سوال کیا تھا
اوسکا جواب تو آپنے ہی مکرر سکرر تسلیم کر لیا متنازع فیہ ہم میں اور آپ میں فقط یہ امر باقی رہا کہ آپ
تعیین زیر ناف کو اچھا نہیں سمجھتے بلکہ تحت السرہ و فوق السرہ دونوں کو مساوی قرار دیتے ہو
اور ہم تحت السرہ کو اولیٰ سمجھتے ہیں سو بروے انصاف اوسکی جواب دہی جیسی ہمارے ذمہ ہے
ویسے ہی جمیع غیر مقلدین خصوصاً حضرت سائل کے ذمہ ہے کیونکہ وہ بھی فوق السرہ کی تعیین
کے قائل ہیں اور یہ آپکی تعمیم کی منافی ہے لیکن استحساناً ہم تو ساتھ کے ساتھ اس قصہ کو بھی
طے کرتے ہیں آپ کو اختیار ہے غیر مقلدین سے جواب طلب فرمائیے یا نہیں مجتہد صاحب ہم
تو اس اختلاف کو کچھ اختلاف نہیں سمجھتے کیونکہ ہم بھی اس بات کے قائل ہیں کہ فوق السرہ و تحت السرہ
دونوں کے ثبوت میں احادیث متساویۃ الاقدام موجود ہیں کسی نے تحت السرہ کو کسی نے
فوق السرہ کو اولیٰ سمجھ کر معمول بہ ٹھہرا لیا خواہ وہ اولویت قوت سند و کثرت روات کی وجہ سے ہو خواہ
اور قرائن خارجیہ کی وجہ سے اور یہ قاعدہ اُصول آپکو بھی شاید معلوم ہو کہ جب حدیثیں متعارض
ہوں اور نسخ وغیرہ وہاں کچھ نہ ہو سکے تو اوس وقت قیاس کے ذریعہ سے احد الحدیثین کو حدیث
ثانی پر ترجیح دے لیا کرتے ہیں اور معمول بہ ٹھہرا لیتے ہیں اور اس ترجیح کیلئے ایک کو ناسخ
اور دوسرے کو منسوخ کہنے کی ضرورت نہیں ہوتی جیسا کہ آپنے غلط فہمی کی وجہ سے تعیین و
ترجیح زیر ناف ہاتھ باندھنے کے بھروسے پر اُس کو ناسخ قرار دے لیا اور نسخ کے بطلان
کو ثابت فرمانے لگے چنانچہ اسی کے قریب قریب امام ابن ہمام وامام ترمذی وغیرہ نے نقل کیا
ہے اب انصاف کیجئے کہ ہمارے مدعا پر تو کچھ بھی اعتراض نہیں ہوتا البتہ اولیٰ تو حضرت

سائل کا سوال نہل بے محل ہے اُسکے بعد آپکا تعیم و تعیین میں یہ جھگڑا کرنا اور ہمارے مُدعا کو نسخ پر موقوف سمجھنا خلاف عقل ہے اور اس قسم کے اختلافات جزئیہ کو اتنا بڑھانا اور اُسکی تحقیق میں طول لاطائل کرنا اُنہیں لوگوں کا کام ہے کہ جن کو فہم و عقل خدا داد سے بہرہ نہو اور ہم تو اس قسم کے اختلاف میں اصرار و جد و جہد کرنا فضول سمجھتے ہیں جو کچھ ہم نے لکھا یہ بھی آپ کی عنایتوں کا ثمرہ ہے ؀

قولہ اور عمل بالحدیث کیواسطے صحت و اتفاق صحت اُسکی کا ہمارے نزدیک ہرگز شرط نہیں حدیث حسن بھی قابل احتجاج ہے کما تقرر فی الاصول البتہ ہم یہ کہتے ہیں کہ حدیث صحیح متفق علیہ کی اسقاط اور نسخ کیواسطے شرط ہے کہ حدیث معارض و ناسخ اُسکی صحیح متفق علیہ یا مساوی فی الرتبہ ہو الخ ؀

اقول جناب عالی خیال نسخ و تعارض کو دل سے دور رکھیئے حدیث قوی کا حدیث ضعیف کیلئے ناسخ ہونا اور ضعیف کا منسوخ ہونا یہ قاعدہ کلیہ درصورت اتحاد زمانی ہے اور جس صورت میں حدیث ضعیف منسوخہ ہو تو یہ قاعدہ وہاں کارآمد نہیں کیونکہ وہاں تعارض ہی نہیں اس بحث کو کسی قدر تفصیل سے دفعۂ اوّل میں ہم بیان کر چکے ہیں سوا اول آپ اس امر کو ثابت کیجئے کہ احادیث مختلفہ مذکورہ ابحاث بالا میں تعارض حقیقی ہے اُسکے بعد اس قاعدہ کا استعمال کیجئے اور قطع نظر اس سے اگر یہ ارشاد حضور مسلم بھی رکھا جاوے تو پہلے اپنے قبلہ ارشاد سے کہیئے کہ اُنکو چاہیئے تھا کہ اپنے ثبوت مُدعا کیلئے ہر مسئلہ میں مسائل عشرہ سے احادیث صحیح متفق علیہا جو اُنکے مدعا کیلئے نصوص صحیحہ قطعی الدلالۃ ہوں تو پیش کرتے تعیں اور پھر اُن کے مقابلہ میں ویسی ہی یا اُن سے بڑھکر احادیث ہم سے طلب کی ہوتیں یہ عجیب بات ہے کہ اپنے دلائل کو تو چھپا رکھا اور اور و نپر یہ تقاضا کہ ہمارے دلائل سے بڑھکر اپنے ثبوت مُدعا کیلئے دلائل لاؤ اُسکے بعد جو آپنے تعارض کی شرط کے ثبوت کیلئے عبارت تلویح نقل فرمائی ہے ایک امر لغو ہے طول لاطائل سے آپکو شوق ہے اجی صاحب مطلب کی باتیں کیجئے اس شرط میں ہم کب کلام کرتے ہیں نہ ہمارے مدعا کو اس سے کچھ علاقہ بلکہ ہم سرے سے ان احادیث میں تعارض کے قائل ہی نہیں چنانچہ دفعات سابقہ میں اور نیز اس دفعہ میں بھی ہم بیان کر چکے ہیں آپ مُدعی تعارض ہیں احادیث مذکورہ دفعات بالا میں تعارض ثابت کیجئے مگر یہ خوب یاد رکھیئے کہ تعارض حقیقی کیلئے اتحاد زمانی بھی شرط ہے چنانچہ سب پر روشن ہے اگر ہمکو بھی طول لاطائل سے شوق ہوتا تو آپ کی طرح کتب اُصول کی عبارتیں اس شرط کے اثبات کے لئے نقل کرتے

ہی صحیح ہے اور منکرین سماع کو دھوکا ہوا ہے اول مثبتین بہ نسبت منکرین کے زیادہ ہیں دوسرے
اس قسم کے اختلافات میں قول مثبت کو ترجیح ہوتی ہے اس وجہ سے کہ شاید منکر کو اس امر
کی اطلاع نہ ہوئی ہو اب ان ائمہ کی تصریح مفصلاً غور سے سُنیئے۔ قال الترمذی فی باب
ما جاء فی المرأۃ اذا استکرہت علی الزنا حدثنا علی بن حجر ثنا معمر بن سلیمان الرقی عن الحجاج بن
عبد الجبار بن وائل بن حجر عن ابیہ قال استکرہت امرأۃ الی آخر الحدیث قال الترمذی ہذا
حدیث غریب ولیس اسنادہ بمتصل وقد روی ہذا الحدیث من غیر ہذا الوجہ سمعت محمداً یقول
عبد الجبار بن وائل بن حجر لم یسمع من ابیہ ولا ادرکہ یقال انہ ولد بعد موت ابیہ باشہر حدثنا محمد بن
یحیی ثنا محمد بن یوسف عن اسرائیل ثنا سماک بن حرب عن علقمۃ بن وائل الکندی عن ابیہ ان امرأۃ
خرجت الی اخر الحدیث ہذا حدیث حسن غریب صحیح وعلقمۃ بن وائل بن حجر سمع عن ابیہ وہو اکبر من عبد الجبار
بن وائل عبد الجبار بن وائل لم یسمع من ابیہ انتہیٰ ما قال الترمذی فی جامعہ دیکھیئے امام ترمذی کی دونو
حدیثوں کے ملاحظہ کے بعد یہ بات بالتصریح ثابت ہوتی ہے کہ وائل بن حجر سے اُنکے چھوٹے بیٹے
عبد الجبار نے نہیں سُنا مگر علقمہ نے جو بڑا بیٹا ہے اپنے باپ سے ضرور سُنا ہو المطلوب وفی الجلد
الثانی من المسلم فی الباب صحۃ الاقرار بالقتل الخ حدثنا عبید اللہ بن معاذ العنبری قال نا ابی قال نا
ابو یونس عن سماک ابن حرب عن علقمۃ بن وائل حدثہ ان اباہ حدثہ قال انی لقاعد مع النبی صلی اللہ
علیہ وسلم اذ جاء رجل یقود آخر بنسعۃ الی آخر الحدیث وفی باب رفع الیدین من ابی داؤد حدثنا عبید اللہ
بن عمر بن میسرۃ نا عبد الوارث ابن سعید نا محمد بن جحادۃ ثنی عبد الجبار بن وائل بن حجر قال کنت
غلاماً لا اعقل صلوۃ ابی فحدثنی علقمۃ بن وائل عن ابی وائل بن حجر قال صلیت مع رسول اللہ
صلی اللہ علیہ وسلم الی آخر الحدیث آپ غور فرمایئے کہ امام مسلم نے لفظ تحدیث کا بیان کیا ہے
والتحدیث نص صریح فی السماع کما تقرر فی اصول الحدیث اور ابو داؤد کی روایت سے تو
سماع علقمہ مع شیٔ زاید البتی وضاحت کے ساتھ ثابت ہے کہ جائے دم زدن نہیں کیونکہ مطلب
اس حدیث کا یہ ہے کہ عبد الجبار بن وائل یوں کہتے ہیں کہ میں تو اپنے باپ کے زمانہ حیات
میں لڑکا تھا اسلیئے اُن کی صلوۃ نہیں سمجھتا تھا کہ کس کس کیفیت کے ساتھ پڑھتے تھے ہاں الخ
میں نے اپنے بڑے بھائی علقمہ سے اُنکی نماز کا حال سُنا ہے آخر الحدیث اس حدیث سے
سماع علقمہ تو ثابت ہوتا ہے مگر یہ امر زائد معلوم ہوا کہ عبد الجبار بھی اپنے باپ ہی کے سامنے
پیدا ہو چکے تھے مگر بسبب صغر سنی کے اُنکی نماز کو اچھی طرح سمجھتے نہ تھے وقال النسائی فی

القود فی حدیث ذی النسعہ فی حدیثین ان علقمۃ بن وائل حدثہ ان اباہ حدثہ الی آخر الحدیثین یعنی امام نسائی نے بھی اپنی صحیح میں دو حدیثوں میں روایت علقمہ عن ابی کو لفظ تحدیث کے ساتھ بیان کیا ہے اور تحدیث وہیں بولا جاتا ہے جہاں سماع ہو کما مر۔ اب امام ترمذی اور مسلم اور ابوداؤد و نسائی کی تصریح سماع کے بعد سماع علقمہ میں کچھ شک باقی نہ رہا اور اس بھروسہ پر حدیث تحت السرہ کی سند کو مقطوع غیر متصل کہنا اپنی ناواقفیت کا اظہار کرنا ہے مجتہد صاحب آپنے جو مولوی وحید الزماں کے جاہل کہنے سے بُرا مانا تھا اور آپکے مقتدی مولوی محمد حسین بھی فرماتے تھے کہ اس حدیث کو متصل الاسناد ثابت کر کے اُسکے بعد منکرین صحت حدیث تحت السرہ کو جاہل بتلایا ہوتا سو اب تو امید قوی ہے کہ آپ اور آپکے شیخ الطائفہ دونوں اس حدیث کے منکرین صحت کو ضرور جاہل فرمادیں گے اور اپنے تمادی باطلہ سے جو اس بحث میں آپ دونوں صاحبوں نے کئے تھے اور خواہ مخواہ مولوی وحید الزماں کی اس بات پر جملہ مقلدین کو سخت سست کہکر اپنے بعض پنہانی کو ظاہر کیا ہے باز آویں گے ۔

نکنی در نظرم جلوہ بیجائے سہرو | سن مگر خوبی اندام نمیدانم چیست

اب آپ اور آپکے راس رئیس صاحب کو بقول اُن کے بہت ضروری ہے کہ کتب تواریخ و اسماء رجال نہیں بلکہ پہلے کتب احادیث کا مطالعہ کریں تاکہ انقطاع و اتصال وغیرہ حالات احادیث سے آگاہ ہو جاویں اُس کے بعد اپنی مصنفات اور خیالات کی ترمیم و تصحیح کرنی چاہیئے اور آپ صاحب جو ابن حزم وغیرہ کے اشعار در بارہ ممانعت و حُرمت تقلید نقل فرماتے ہیں ہم بھی اُنکو ٹھیک سمجھتے ہیں مگر اُس ممانعت کا یہ مطلب نہیں کہ تمام انواع تقلید کے حرام ہیں رسول کی ہو یا صحابہ رضی اللہ عنہم کی جو علماء ورثۃ الانبیاء ہیں اُنکی تقلید ہو یا اہل الذکر کی سب حرام ہے اور ممنوع نعوذ باللہ من ذلک نہیں بلکہ یہ مطلب ہے کہ جو لوگ مصداق رؤس جہال اور ضلّوا و اضلّوا کے ہوں اُنکی تقلید اور اتباع بیشک موجب گمراہی ہے اور جو حضرات کہ ائمہ دین اور وارث الانبیاء والمرسلین ہیں اُنکی پیروی عین پیروی انبیاء علیہم السّلام اور اُنکا اتباع موجب فوز و فلاح ہے گو آپ تقلید سے آپ کو بری فرمائیں مگر یہ بہت خلاف واقع ہے ہم اگر ائمہ مجتہدین کو اپنا مقتدا سمجھتے ہیں تو آپ اُن لوگوں کو جو اُن سے فہم احکام شریعت میں کچھ بھی نسبت نہیں رکھتے اپنا مقتدا اور پیشوا ٹھہراتے ہو ہم اُنکے مقلد ہیں جکو حافظ علم دین و اہل الذکر کہنا چاہیئے اور آپنے اُنکو اپنا قافلہ سالار مقرر کیا ہے مثلاً حضرت سائل و امثالہ کہ جو احکام دین کے مخرب اپنی رائے نارسا کے بھروسے بہت سی آیات و احادیث کو متناقض

سمجھ کر انکو ترک کرنیوالے خداوند بے نیاز کو محدود فی المکان اور مقام معین ہی میں موجود ماننے والے خداوند کریم کیلیے مثل اپنے دست و پا ثابت کرنیوالے حضرات صحابہ کی سنت کو مثل بیس تراویح کے ترک کرنیوالے ارکان مسلمہ دین کو مثل جہاد کے منسوخ سمجھنے والے سلف صالحین کو سب وشتم لعن وطعن و تبرا سے یاد کرنیوالے سو یہہ تقلید ویسی ہی ہے جیسا آپ نے بیان کیا اور تقلید ائمہ دین کا وہی حال ہے جو ہم بیان کر آئے ہیں ؎

کار پاکاں را قیاس از خود مگیر ❊ گرچہ ماند در نوشتن شیر و شیر

مع ہذا جو لوگ مقلد ائمہ ہیں انکا مطلب یہہ تھوڑا ہی ہے کہ حضرات ائمہ کو دربارۂ احکام شرعیہ مستقل اور انکی رائے کو اصل دین سمجھتے ہیں نہیں بلکہ انکو مفسر و مبین کلام الہی و کلام نبوی سمجھتے ہیں چنانچہ امام ابو حنیفہ اور امام شافعی رحمۃ اللہ علیہما سے منقول ہے کہ ہمارا قول اگر مخالف ارشاد نبوی ہو تو وہ واجب الترک ہے مگر یہہ یاد رہے کہ موافق و مخالف کا سمجھنا آپ جیسوں کا کام نہیں آپ تو بہت سی موافق باتوں کو بھی مخالف سمجھکر ترک فرما دینگے کما ہو ظاہر اور طحاوی کا قول جو آپنے ملاجیات کیواسطے سے نقل کیا ہے اُسکا بھی یہی مطلب ہے کہ جن لوگوں کو ترجیح بین الاقوال کا سلیقہ ہو جیسے امام طحاوی تو انکو یہہ نہ چاہیئے کہ بے سوچے سمجھے بوجہ تعصب کسی کے قول کو اگرچہ وہ مرجوح ہو معمول بہ ٹہرا دیں یہہ مطلب نہیں کہ مطلق تقلید کو وہ ناجائز فرماتے ہیں سب جانتے ہیں کہ وہ خود مقلد تھے مگر آپکو تو فہم سی کچھ مطلب ہی نہیں موافق کو مخالف اور مخالف کو موافق سمجھ لیتے ہو ؎

وہم سخن گرنکند مستمع ❊ قوت طبع از متکلم مجوے ❊

اسکے سوا اگر کسی کو کچھ بھی عقل خداداد سے بہرہ ہو تو طحاوی کا قول سرتاسر ہمارے مونہہ دیکھئے طحاوی کا قول جو آپکے مولانا ابو سعید محمد حسین صاحب نے نقل فرمایا ہے وہ یہہ ہے او کلما قال ابو حنیفہ اقول وھل یقلد الا عصبی او غبی سو اس کلام سے صاف ظاہر ہے کہ امام طحاوی مطلق تقلید امام صاحب کا انکار نہیں کرتے بلکہ اُس تقلید کا انکار کرتے ہیں کہ جس کا بنی تعصب پر ہو یعنی جو کسی شخص کی اِس طور پر تقلید کرے کہ اُسکے ہر ایک قول کو مانونگا اور اُسکے مقابلہ میں کسی کی کسی حال میں کوئی بات تسلیم نہ کرونگا اگرچہ اُسکی جانب مقابل کا راجح ہونا محقق ہو جاوے مگر یہہ یاد رہے کہ راجح و مرجوح کی تمیز عوام کا کام نہیں امام طحاوی ہی جیسوں کا کام ہے سو اسکو ہم بھی تسلیم کرتے ہیں کہ اس قسم کی تقلید جسکا بنی تعصب پر ہو ہرگز نہ چاہیئے یہی وجہ ہے کہ فقہائے حنفیہ نے مواقع کثیرہ میں صاحبین وغیرہ کے قول کو معمول بہ ٹھہرایا ہے بلکہ بعض مواقع ضرورت میں

خاص کیفیت کے ساتھ ائمہ دیگر مثل امام شافعی وغیرہ کے قول پر بھی عمل کرنیکی اجازت دی ہے
چنانچہ دفعہ پنجم میں بحث تقلید میں علیٰ سبیل التفصیل انشاء اللہ یہہ امر واضح ہوجاویگا بالجملہ قول
طحاوی ثبوت تقلید کے مخالف نہیں علاوہ ازیں کلام طحاوی کے ایک اور معنی بھی ہوسکتے ہیں
مگر اوّل عباوۃ کے معنی ملحوظ رکھنے چاہیئے عباوۃ کے معنی زبان عرب میں نادانستگی کے ہیں چنانچہ
قاموس میں ہے غبی الشی لم یفطن لہٗ سو اب اِس جملہ کا یہ مطلب ہوا کہ تقلید یا تو متعصب کا کام
ہے یا ناواقف کا یعنی تقلید یا تو وہ شخص کرتا ہے کہ جو خود ناواقف ہے اور بضرورت اور ون
کے اقوال کا اتباع کرتا ہے اور یا تقلید اُس شخص کا کام ہے کہ بوجہ تعصب کسی کے قول پر
اصرار کرتا ہے یعنی باوجود اِس امر کے کہ خود اُس شخص کو بھلے بُرے کی تمیز ہے اور ایک کو دوسرے
پر ترجیح دیسکتا ہے اور پھر بھی قول مرجوح ہی پر اڑ کرتا ہے تو اب یہہ جملہ بعینہ ایسا ہے کہ جیسا کوئی
کہے کہ اجتہاد یا تو اُسکا کام ہے کہ جو اعلیٰ درجہ کا عالم اور ذکی ہو اور یا اُسکا کام ہے کہ جو پرلے سرے
کا کم فہم اور قلیل الحیا ہو تو جیسا اِس فقرہ سے بداہتہً یہ سمجھ میں آتا ہے کہ عالم ذکی کو تو ضرور اجتہاد
کرنا چاہیئے اور جاہل بدفہم کو ہرگز نہ چاہیئے بعینہ ایسا ہی جملہ سابقہ کا ماحصل ہو جائیگا یعنی غبی
و ناواقف کو تو ضرور تقلید کرنی چاہیئے اور واقف کار کو بوجہ تعصب ہرگز نہ چاہیئے سو امام طحاوی
کا خلاصہ کلام یہہ ہوا کہ میں امام صاحب کے جملہ اقوال کا قائل نہیں ہوں کیونکہ اِس قسم کی تقلید
یا تو اُسکا کام ہے کہ جو متعصب ہو یا اُسکے مناسب ہے کہ جو غبی و ناواقف ہو سو امام طحاوی
غبی و ناواقف تو ہیں نہیں اِس قسم کی تقلید اگر کریں گے تو قسم اول یعنی متعصبین میں داخل ہونگے
اور یہ مذموم ہے ہاں جو اشخاص کہ مرتبہ ترجیح و اجتہاد نہیں رکھتے وہ قسم اوّل میں داخل ہیں اُنکو
تقلید کرنا چاہیئے اُسکے بعد مجتہد صاحب کی خدمت میں ہماری یہ عرض ہے کہ جب بموافق عرض
احقر مجتہد بھی دو قسم کے ہیں اور بموجب کلام طحاوی مقلد بھی دو طرح کے ہیں سو اگر آپ مجتہد
ہیں تو ارشاد فرمایئے کہ کس قسم میں داخل ہو اور اگر مقلد ہو تو کس قسم میں داخل ہو غالباً آپکو تو مرتبہ
اجتہاد ہی مرغوب و محبوب ہوگا اگرچہ دوسری ہی قسم کے سہی مگر ہمارے نزدیک جو حق ہے وہ
یہہ ہے کہ آجکل کے مجتہدین کے مناسب مرتبۂ تقلید ہے اور وہ بھی مرتبہ ثانی یعنی تقلید بوجہ عباوت
و ناواقفی میری یہ عرض اکثر حضرات کو غالباً خلاف واقع معلوم ہوگی مگر جو صاحب چشم انصاف سے
نظر کرینگے انشاء اللہ دعویٰ احقر کی تصدیق فرمادینگے کیونکہ عباوت اور ناواقفی سے تو یہ مراد
ہی نہیں کہ اُنکو کسی قسم کا علم ہو ہی نہیں بلکہ سب جانتے ہیں کہ غبی سے اِس جگہ وہ شخص مراد ہے

کہ جو طریقہ استنباط مسائل و استخراج احکام و ترجیح بین الاقوال سے بے بہرہ اور ناواقف ہو سو یک مقدمہ یعنی غبی کے مناسب حال تقلید ہے جو کہ کلام طحاوی سے مفہوم ہوتا ہے مجتہد صاحب کے مسلمات سے ہے اور دوسرا مقدمہ یعنی صغریٰ بدیہی ہے مثلاً یوں کہیں "فلاں غبی وکل غبی تنبغی لان یقلد غیرہ" تو نتیجہ یہہ نکلیگا "فلاں ینبغی لان یقلد غیرہ" کبریٰ کا مسلمات میں سے ہونا تو عرض ہی کر چکا ہوں باقی صغریٰ کی بداہتہ میں اگر کوئی صاحب متامل ہوں تو بطور تنبیہ یہہ عرض ہے کہ کلام طحاوی جسکو مجتہد العصر نے اپنی تائید کیلئے نقل فرمایا ہے ملاحظہ فرمایئے کہ مجتہد صاحب نے اسکا بھی مطلب نہیں سمجھا اور یہیں پہ کیا موقوف ہے ناظرین کتاب ہذا کو انشاء اللہ بعد مطالعہ کے معلوم ظاہر ہو جائیگا کہ حضرات مجتہدین زمانہ حال اردو عبارت کے معنی سمجھنے میں بھی قصور کرتے ہیں سو ایسیوں کے غبی بمعنی مذکور ہونے میں انشاء اللہ کوئی غبی بھی تامل نہ کریگا اور میری رائے میں تو یہہ جملہ امام طحاوی کا اُنکے زمانہ میں البتہ درست تھا اور اب تو معاملہ بالعکس نظر آتا ہے یعنی اب تو یوں کہنا چاہیئے کہ "ہل یجتہد الا عصبی او غبی" اور جن حضرات کو دونوں وصف میں سے کچھ کچھ حصہ ملا ہے جیسے ہمارے مجتہد صاحب تو انکے اجتہاد کیلئے دوہرا سامان موجود ہے ونعم ما قیل شعر تسامی اہل فقہ و اجتہاد ؛ فحقا انت اغبی الاغبیاء ؛ او اجتہد الرجال بغیر علم ؛ فبطن الارض خیر من فضاء ؛ فہم افتوا فضلوا واضلوا ؛ کما قال المکرم ذو العلاء ؛ تو اعجبا منقص اہل فقہ ؛ اناس ہم اقل من الہباء ؛ فقط

دفعہ چہارم ۔ خلاصہ اس دفعہ کا یہہ ہے کہ ہم نے مجتہد العصر مولوی محمد حسین صاحب سے اُنکے قرارداد کے موافق وہ حدیث طلب کی تھی جس سے مقتدیوں کو امر وجوب قراۃ بطور نص نکلتا ہو اور وہ حدیث حسب التسلیم مجتہد صاحب صحیح اور متفق علیہ بھی ہو چنانچہ عبارت ادلہ کاملہ بلفظہ یہہ ہے۔

ہم آپ سے اُس حدیث کے طالب ہیں جس سے مقتدیوں کو امر وجوب قراۃ بطور نص نکلتا ہو اور پھر وہ حدیث صحیح بھی ہو اور صحیح بھی کیسی متفق علیہ بھی ہو اگر ہو تو لایئے اور ورنہ نہیں بس لیجایئے یہ حدیث عبادہ رضی اللہ عنہ جو ترمذی میں مرقوم ہے اُسکی طرف توجہ نہ فرمایئے اول تو وہ صحیح نہیں اور کسی نے صحیح بھی کہہ دیا تو اس سے اتفاق ثابت نہیں ہو سکتا جو آپکی شرائط مقبولہ میں سے ہے انتہی باوجود اسقدر توضیح و تنبیہ کے مجتہد بے بدل مولوی محمد احسن صاحب طلب مذکور کے جواب میں فرماتے ہیں ؛

قولہ ۔ باوجودیکہ حدیث عبادۃ بن صامت رضی آپکے پیش نظر ہے اور پھر آپ ہم سے حدیث صحیح متفق علیہ کے طالب ہیں جس سے امر وجوب قراۃ بطور نص نکلتا ہو یہہ وہی مثل ہے کہ بغل میں لڑکا شہر میں ڈھنڈورا ؛

اقول ۔ بڑے تعجب کی بات ہے کہ مجتہد صاحب اسقدر تنبیہ کے بعد بھی متنبہ نہ ہوئے اور بے سوچے سمجھے حضرت سائل یعنی مولوی محمد حسین کی حمایت کے نشہ میں جواب دینے کو تیار ہو بیٹھے مرحبا

انصاف پرستی اسیکا نام ہے دیکھئے اگلے ورق پر آپنے خود حدیث مذکور کو بحوالہ ابوداؤد و ترمذی نقل فرماکر قال حسن بیان کیا ہے سو دعویٰ تو آپکا یہہ کہ یہ حدیث صحیح متفق علیہ ہے اور جب دلیل کے بیان کرنیکی نوبت آئی تو حسن کہنے لگے کیا آپکے یہاں حسن اور صحیح لفظ مرادف ہیں یا آپکے نزدیک دلیل اور مدعیٰ میں توافق ضروری نہیں بالجملہ بروئے انصاف ہمارے لیئے تو فقط یہی دلیل کافی ہے کہ امام ترمذی نے حدیث عبادہ کو حسن کہا ہے اور صحیح نہیں کہا سو امام ترمذی کے قول سے یہہ بات بالبداہتہ ثابت ہے کہ حدیث مذکور کی صحت اتفاقی اور مجمع علیہا نہیں جس کے آپ مدعی ہیں اب اگر کوئی ابن حبان اور حاکم کی تصحیح کو بہ نسبت حدیث مذکور کے تسلیم بھی کرلے تو آپکے مفید مدعا جب بھی نہیں اسلیئے کہ خلاصہ آپکی تقریر کا یہہ ہوا کہ امام ترمذی حدیث مذکور کو حسن کہتے ہیں اور ابن حبان و حاکم نے اس کی تصحیح کی ہے جس حدیث مذکور کی صحت کا مختلف فیہ من ائمۃ الحدیث ہونا ظاہر ہوگیا اور آپکا دعویٰ صحۃ اتفاقی گاؤخورد ہوگیا یہہ آپ ہی کا کام ہے کہ باوجودیکہ آپکی دلیل آپکے مدعا کے مخالف ہے مگر پھر بھی آپ بزور قوت اجتہادیہ دلیل مذکورہ سے دعویٰ مطلوب ثابت کرتے ہیں :۔

ع چہ دلاور ست دزدے کہ بکف چراغ دارد

کیا تماشا ہی کہ جناب سائل تو اپنے اشتہار میں تحریر فرماتے ہیں کہ وہ حدیث ایسی ہو کہ جسکی صحت میں کسی کو کلام نہ ہو اور احسن المتکلمین انکی تائید کے لیئے حدیث عبادہ نقل کرکے اُس کے حسن ہونیکو بعض ائمہ حدیث کے قول سے ثابت کرتے ہیں جس سے وہ صحت بلا انکار معدوم ہوئی جاتی ہے :۔

ع کس لیئے آئے تھے اور کیا کر چلے

اِس کے بعد ناظران اوراق کی خدمت میں یہہ عرض ہے کہ جب حضرت سائل نے دربارہ مسائل عشرہ حنفیہ سوا احادیث صحیح کہ جنکی صحت میں کسی کو انکار نہ ہو طلب فرمائی تہیں اور دوسری اشتہار میں سائل مذکور یعنی مولوی محمد حسین صاحب نے اِسکا بھی دعویٰ کیا ہے کہ مسائل عشرہ مذکورہ میں ہماری جانب ویسی ہی حدیثیں جیسی ہم نے اوروں سے طلب کی ہیں موجود ہیں اور ادلہ کاملہ میں ہم نے اُن سے یہہ عرض کیا تھا کہ دربارہ وجوب قرءۃ خلف الامام وغیرہ کوئی حدیث صحیح بلا انکار ہو تو پیش کیجیے چنانچہ ابھی عبارت ادلہ بلفظہ نقل کرآیا ہوں تو اب اُسکے بعد حضرت سائل کو یہہ فکر ہوئی کہ دعویٰ مذکور کو جو محض

مرد جاہل در سخن باشد دلیر ذانکہ آگہہ نیست از بالا و زیر

کا تھا کسی طرح بنائیے اور اُس کے مطالبہ سے عہدہ برآ ہو جئے تو اسلیئے اُنہوں نے ایک اور پلٹی کہائی اور اپنے اشتہار میں یہہ لکھا کہ میری مراد اِس لفظ سے کہ اُس حدیث کی صحت میں کسی کو کلام نہ ہو یہہ ہے۔

کہ اس میں کسی کو کلام باقی نہیں اور جرح مبیّن بالتفصیل جو کسی سے نہ اُٹھا ہو نہ اُٹھ سکے موجود نہ ہو اور بعینہ
اشتہار مذکور کی عبارت کو ہمارے مجتہد صاحب نے بھی اس موقع میں نقل فرمایا ہے مگر ظاہر ہے کہ
حضرت سائل کی یہہ مراد اُن کے الفاظ سے بظاہر مخالف ہے اول تو علی العموم یہہ فرمایا تھا کہ اُسکی صحت
میں کسی کو انکار نہ ہوا اُس کے بعد جو فکر انجام ہوا تو فرمانے لگے کہ وہ انکار و جرح ایسا نہ ہو کہ نہ کسی سے
اُٹھا ہو نہ اُٹھ سکے البتہ یہہ بات تو رسائل علم حدیث میں مرقوم ہے کہ جرح مبیّن کا اعتبار ہے اور مبہم
کا اعتبار نہیں مگر جرح کے معتبر ہونیکے لئے یہہ شرط کسی نے بھی نہیں لکھی کہ اُس جرح کا کسی نے انکار
نہ کیا ہو اور جواب بھی نہ دیا ہو اور اگر جرح کے اُٹھانے سے آپکی یہہ مراد ہے کہ اس طرح مرتفع ہو جائے
کہ اُسکو سب تسلیم کرلیں اور اختلاف سابق بالکل معدوم ہو جائے تو حدیث عبادہ کی صحت بیان کرنے
والوں میں سے اب تلک یہ کسی سے بھی نہیں ہوا کہ اُسکی صحت کو ایسی طرح ثابت کر دیا ہو کہ پھر کسی نے
اُسکا انکار نہ کیا ہو کیا ہو ظاہر ہے مگر شاید اسی واسطے حضرت سائل نے یہہ قید اور بڑہا دی کہ نہ آگے کو اُٹھ
سکے سو ممکن ہے کہ آگے کو خدا کوئی صورت ارتفاع جرح کی پیدا کر دے لیکن اسکا کیا علاج کہ یہہ
احتمال تو ہر ایک جرح میں نکل سکتا ہے حضرت سائل نے جو متفق علیہ کے معنوں میں تصرف کیا ہے
اس سے بہتر تھا کہ صحیح کے معنوں میں تصرف کر لیتے اور فرماتے کہ صحیح سے میری مراد مصطلحہ محدثین نہیں
بلکہ مقابل غلط ہے علاوہ اس کے یہہ ہے کہ حدیث عبادہ میں ائمہ متعددہ سے جرح ہے بالتفصیل موجود ہے
سو مجتہد صاحب کو مناسب بلکہ واجب تھا کہ اُسکو اُٹھایا ہوتا مگر مجتہد صاحب تو اس مقام سے ایسے کان
دبا کر نکلے کہ مجملاً یہہ بھی تو نہ کہا کہ حدیث مذکور کی سند میں کسی نے کچھ جرح و طعن بھی کیا ہے یا نہیں
ایک گول گول بات جرح کے باب میں حضرت سائل کے اشتہار سے نقل کر کے چلدیئے سند مذکورہ
کے باب میں جس میں گفتگو تھی جرح و طعن کا اقرار و انکار مفصلاً کچھ بھی نہ کیا فقط
اُن دو چار کا نام لکھدیا جنھوں نے حدیث مذکور کو حسن یا صحیح کہا ہے اگرچہ بعض ائمہ کا حسن فرمانا بھی
آپکو مضر تھا بالجملہ مجتہد صاحب نے تو اس بحث ضروری سے مصلحتاً اعراض فرمایا اب ہمکو بھی بقدر ضرورت
دربارہ قوت و ضعف سند حدیث مذکور کچھ عرض کرنا پڑا اسئنیے مجتہد محمد احسن صاحب نے جو حدیث عبادہ
ترمذی ابو داود کے حوالہ سے نقل فرمائی ہے اور بعض ائمہ کے حوالہ سے اُسکی سند میں ایک راوی محمد ابن اسحٰق
امام المغازی بھی ہیں اُن کے بارہ میں ائمہ حدیث کے اقوال از حد مختلف ہیں بعض توثیق کرتے ہیں تو
بعض جرح و طعن سے پیش آتے ہیں بعض قول وسط یعنی بعض اُمور میں قابل اعتبار اور بعض میں
غیر معتبر ہونیکے قائل ہوئے ہیں یعنی دربارۂ امور اہم و ضروریات و واجبات شرع غیر معتبر فرمایا ہے

اور امور سافلہ میں مثل قصص و تواریخ معتبر کہا ہے تقریب التہذیب میں تو لکھا ہے "صدوق یدلس ورمی
بالتشیع والقدر" اور امام نووی فرماتے ہیں "قد اتفقوا علی ان المدلس لا یحتج بعنعنتہ" اور حدیث مذکور کو
محمد بن اسحٰق جو کہ مدلس ہے معنعن بیان کرتا ہے اسو جہ سے لایق احتجاج نہیں ہونا چاہیئے وروی بن معین
عن یحیی القطان انہ کان لا یرضی محمد بن اسحٰق ولا یحدث عنہ وقیل لاحمد یا ابا عبد اللہ اذا تفرد بحدیث
تقبلہ قال لا واللہ انی رائیتہ یحدث عن جماعۃ بالحدیث الواحد ولا یفصل بین کلام ذا من کلام ذا وقال
ابن معین ضعیف ولیس بذاک وقال احمد بن زہیر سمعت یحیی بن معین یقول ہو عندی سقیم لیس بالقوی
وقال النسائی لیس بالقوی وقال البرقانی سالت الدارقطنی عن محمد بن اسحٰق بن یسار وعن ابیہ
فقال لا یحتج بہما وانما یعتبر بہما وقال عباس الدوری سمعت احمد بن حنبل ذکر ابن اسحٰق فقال اما فی المغازی
واشباہہ فیکتب واما فی الحلال والحرام فیحتاج الی مثل ہذا ومد یدہ وضم اصابعہ وروی الاثرم عن
احمد کان کثیر التدلیس جدا احسن حدیثہ عندی ما قال اخبرنی وسمعت وعن ابن معین ما اُحِبُّ ان
احتج بہ فی الفرائض اب انصاف سے دیکھیے ان اقوال سے صاف ظاہر ہے کہ محمد بن اسحٰق کو بعض
اعلام تو ضعیف و سقیم فرماتے ہیں اور بعض ائمہ غیر قابل للاحتجاج فرماتے ہیں بعض کا ارشاد یہ ہے
کہ حلال و حرام و فرائض شرعیہ میں غیر معتبر اور مغازی میں معتبر ہے جسکا خلاصہ یہ ہوا کہ در بارہ ثبوت
فرضیت قرأۃ خلف الامام حدیث محمد بن اسحٰق ہرگز حجت نہیں ہونی چاہیئے اور سنیئے "قال سلیمان
التیمی کذاب وقال یحیی القطان ما ترکت حدیثہ الا للہ اشہد انہ کذاب وقال احمد قال مالک وذکرہ
فقال دجال من الدجاجلۃ وقال مالک اشہد انہ کذاب وقال ہشام بن عروۃ کذب الخبیث" آپ
پاس مشرب سے یکطرف ہو کر دیکھیئے کہ یہ ائمہ اعلام کس شد و مد سے محمد بن اسحٰق کی تضعیف
فرماتے ہیں اور فرمائیے کہ ان اقوال میں بھی طعن مفصل ہے یا نہیں کیا اب بھی کوئی درجہ باقی
رہ گیا قال فی النخبۃ مراتب الجرح اسوءہا الوصف بافعل کاکذب الناس ثم دجال او وضاع او کذاب
سو محمد بن اسحٰق کو تو دجال اور کذاب اور خبیث سب کچھ کہا ہے بلکہ یحیی القطان اور امام مالک وغیرہ
نے تو اشہد انہ کذاب فرمایا ہے کذاب تو صیغہ مبالغہ تھا ہی لفظ اشہد نے اس مبالغہ کو اور دو چند
کر دیا ظاہر ہے کہ بدون وثوق تام لفظ اشہد کے ساتھ کسی مضمون کو نہیں بیان کیا کرتے بالخصوص
ایسے محتاط لوگ اب ان اقوال سے محمد بن اسحٰق کا لائق احتجاج نہ ہونا اظہر من الشمس ہے
اور اگر کوئی حضرت بپاس ملت و مشرب اسقدر تصریحات سے قطع نظر فرما کر بعض ائمہ کی
توثیق ہی کو بہ نسبت محمد بن اسحٰق ترجیح دینے کو تیار ہوں تو بشرط فہم انشاء اللہ عدم صحت بلا اشکال

مسلمہ جناب کا تو کوئی نادان بھی انکار نہ کریگا کما ہو ظاہر وفی النخبتہ والجرح مقدم علی التعدیل ان صدر
مبیناً من عارف باسبابہ اور محمد بن اسحٰق کا مجروح بجرح مبین ہونا خود ظاہر ہے علی ہذا القیاس جرح
مذکور کا عالمین باسباب الجرح سے صادر ہونا بھی ظاہر ہے سو آپکا یہہ ارشاد کہ اگر آپ دعویٰ اُسکو
عدم صحت کا فرماتے ہیں تو جرح بین بالتفصیل سے ثابت کیجئے بالکل بیکار ہوگیا علی ہذا القیاس آپکا
یہہ فرمانا کہ امام بخاری اور ابن حبان اور حاکم اور بیہقی جو ائمہ جلیل الشان فی الحدیث ہیں اس حدیث
عبادہ کی تصحیح فرماتے ہیں تو صحت اسکی ثابت کما تقرر فی اُصول الحدیث بالکل آپکی بے انصافی
ہے اگر امام بخاری اور حاکم وغیرہ جلیل الشان ہیں تو امام احمد اور امام مالک اور یحییٰ القطان وغیرہ
بھی کچھ کم نہیں بلکہ بعض اُمور میں بدرجہا بڑھے ہوئے ہیں خبر اور اُمور کی تو یہاں بحث نہیں مگر یہہ ظاہر
ہے کہ تجریح و تعدیل میں قول اُن حضرات کا معتبر ہونا چاہیئے کہ جو اُس زمانہ کے ہوں کیونکہ کسی کی
بھلائی بُرائی سے جیسے وہ لوگ واقف ہوتے ہیں کہ جنہوں نے اُس شخص کو دیکھا بھالا ہو ایسا وہ
شخص واقف نہیں ہوسکتا جو بواسطہ اوروں سے سُنے سُنائے لکھتا ہو علاوہ ازیں جرح کا
تعدیل پر مقدم ہونا ابھی عرض کرچکا ہوں ان سب اُمور کے بعد میں پھر یہ بات بھی ہے کہ آپ
تو صحت اتفاقی بلا انکار کے مدعی تھے اُسکا اب بھی کہیں پتا نہیں اور اگر امام بخاری اور ابن
حبان و حاکم و بیہقی ہی کا نام اجماع و اتفاق ہے تو یہہ اصطلاح جدی ہے اور معلوم نہیں جملہ کما
تقرر فی اصول الحدیث کے بیان فرمانے سے آپ کس امر کا تقرر ثابت فرماتے ہیں کیا یہہ
مطلب ہے کہ امام بخاری وغیرہ یہہ چاروں حضرات جس حدیث کو صحیح فرمادیں تو اس کی صحت
مسلم اور اتفاقی کہلاتی ہے یا اور کچھ مطلب ہے، شعر

چال سب چلتے ہیں لیکن بندہ پرور دیکھ کر
ٹھوکریں مت کھائیے چلئے سنبھل کر دیکھ کر

آپنے مفت میں ایک ورق سیاہ کیا مگر نہ تو آپ صحت بلا انکار کے معنی سمجھے نہ یہہ خیال فرمایا کہ دلیل
جو لکھتا ہوں وہ موافق مدعا ہے یا مخالف مدعا پھر اس فہم و فراست پر مصرع

کوس لمن الملک کی ٹھوکر ہو بم و زیر

اس سے آگے مجتہد صاحب ارشاد فرماتے ہیں۔

قولہ۔ اگرچہ نص قطعی بالدلالۃ ہونا سو وہ اظہر من الشمس ہے کیونکہ مسوق ہے واسطے اثبات قرأت
فاتحہ کی نسبت مقتدیوں کی الی آخر ما قال *

اقول۔ جاننا چاہیئے کہ مجتہد صاحب نے جو حدیث عبادہ کی صحت بلا انکار اور نص قطعی الدلالت

در باب وجوب قرأت خلف الامام ہونیکا دعویٰ فرمایا تھا سو بزعم خود حدیث مذکورہ کی صحت بلا انکار
تو ثابت کر چکے اب اُس کے نص و قطعی الدلالۃ ہونیکو ثابت کرتے ہیں مگر صحت بالاتفاق تو مجتہد صاحب
نے جو ثابت کی ہے اُس کے دیکھنے سے صاف معلوم ہوتا ہے کہ اُسکا تسلیم کرنا اُسی کا کام ہے جس کو
صحت عقل و حواس بہہ نہ ہو باقی رہا حدیث مذکور کا دربارہ وجوب قرأۃ خلف الامام نص قطعی الدلالۃ
ہونا جسکو مجتہد صاحب اظہر من الشمس فرماتے ہیں اگر تسلیم کیا جائے تو نہ ہم کو مضر نہ مجتہد صاحب کو مفید
کیونکہ جب اُسکی صحت ہی مطابق دعویٰ مجتہد صاحب نہ ہی تو فقط نص قطعی الدلالۃ ہونے سے کیا کام
نکلتا ہے اور اگر نظر غور سے ملاحظہ فرمائیے تو حدیث عبادہ کا ثبوت مدعائے مجتہد صاحب کیلئے نص
قطعی ہونا بھی مخدوش نظر آتا ہے دیکھئے خود مجتہد صاحب دلیل ثبوت نصیحتہ میں فرماتے ہیں کہ حدیث
مذکور مسوق ہے واسطے اثبات قرأۃ فاتحہ کے نسبت مقتدیوں کی تو حسب ارشاد مجتہد صاحب حدیث
مذکور ثبوت قرأۃ فاتحہ خلف الامام ہونیکے لیئے نص ہوئی اور سب جانتے ہیں کہ ثبوت وجوب سے عام
ہے کیونکہ جیسا ثبوت درصورت وجوب ہوتا ہے ایسا جواز و اباحۃ و استحباب کے پیرایہ میں بھی ثبوت
متحقق ہوتا ہے اور مجتہد صاحب نے دعویٰ وجوب قرأۃ مذکورہ کا کیا تھا اور نص مذکور سے محض
ثبوت نکلا اس صورت میں دعویٰ خاص اور دلیل عام ہوئی جاتی ہے اور اگر کوئی صاحب یہہ ارشاد
فرمادیں کہ اس ثبوت سے مراد ثبوت فی ضمن الوجوب ہے تو قطع نظر اس سے کہ یہہ مراد ظاہر الفاظ
مجتہد صاحب کے مخالف ہے یوں بھی مخدوش ہے کہ حدیث مذکور کو دربارۂ وجوب قرأۃ خلف الامام
نص قطعی کہنا غیر مسلم ہے کیونکہ جملہ لا صلوٰۃ لمن لم یقرأ بہا سے بظاہر اگر وجوب قرأۃ فاتحہ علی المقتدی مفہوم
ہوتا ہے تو دوسرا احتمال یہہ بھی ہے کہ اس سے مراد فقط نفی کمال ہو چنانچہ نفی صلوٰۃ بمعنی نفی کمال صلوٰۃ
بہت جگہ احادیث میں موجود ہے اور اگر یہہ کہیئے کہ ہم نے قطعی کے معنی یہہ لے رکھے ہیں کہ اُسمیں احتمال خلاف
ناشی بادلیل کا نہ ہو یہہ نہیں کہ وہ کسی وجہ سے محتمل خلاف نہ ہو تو یہاں تو آیۃ قرآنی و احادیث متعددہ و آثار
کثیرہ سے احتمال ثانی ناشی بلکہ ثابت ہوتا ہے سو حدیث مذکورہ کی صحت بلا انکار تو غلط ہوئی ہی تھی اب تو
آپ کے مدعا یعنی وجوب قرأۃ علی المقتدی کیلیے حدیث مذکورہ کا نص قطعی الدلالۃ ہونا بھی نصیب
اعدا ہو گیا اس بات کا ہمکو بھی خیال آتا ہے کہ ہمارے مجتہد صاحب نے تمام کتب احادیث میں سے
ایک حدیث بزعم خود ایسی نکالی تھی کہ جو اُن کے ثبوت مدعا کیلیے نص قطعی ہو اور صحیح بلا انکار بھی ہو مگر
افسوس حدیث مذکور سے بھی ہمارے مجتہد صاحب کی کاربرآری نہ ہوئی اور دونوں دعووں میں سے
ایک دعویٰ بھی پایۂ ثبوت کو نہ پہنچا ہ

اکنوں کہ ہیچ داد دلم گریہ ہم نداد
در کوئی او نشینم وخاکے لبسر کنم

اسکے بعد اب آپکا مثبت المطلوب بکل الوجوہ فرمانا آپ ہی کا کام ہے اور موافق مصرعہ مشہور ؎

دروغے راجزا باشد درد غے

ہمارا بھی یہی کہنے کو دل چاہتا ہے ؏

آپ جو کہتے ہیں صاحب سو بجا کہتے ہیں

اس کے بعد مجتہد محمد احسن صاحب نے حدیث عبادہ بن صامت قال قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم لا صلوٰۃ لمن یقرء بام القرآن جو بخاری و مسلم وغیرہ کتب حدیث میں ہے نقل فرمائی ہے اور اُسکی صحت بلوغ المرام اور شرح بلوغ المرام وغیرہ سے نقل فرمائی ہے مگر اسکا جواب تو فقط اتنا ہی کافی ہے کہ کتب حدیث میں تو ہزاروں احادیث صحیحہ موجود ہیں آپکو کیا نفع ہمارا مطالبہ تو آپ سے اُس حدیث کا تھا کہ جو باوجود صحت اتفاقی کے دربارہ وجوب قرأۃ مقتدی نص قطعی الدلالۃ بھی ہو ایسی کوئی حدیث ہو تو لائیے اور حضرت سائل پر سے بار ندامت اُتاریئے اور خود بھی سُرخ رو ہو جیئے ورنہ بے سوچے سمجھے احادیث کو نقل فرما کر ہمکو نہ دھمکائیے اور اگر یہہ مطلب ہے کہ حدیث گو امر معلوم کیلئے نص قطعی نہیں مگر وجوب قرأۃ فاتحہ خلف الامام اس سے ثابت ہوتا ہے سو اسکی کیفیت تو انشاء اللہ جب معلوم ہوگی جب آپ حدیث مذکور سے وجوب قرأۃ فاتحہ علی المقتدی ثابت کرینگے مگر ہاں نص صریح قطعی الدلالت سے دست بردار ہو کر مطلق استدلال کو اختیار کرنے سے یہہ بات تو ثابت ہو گئی کہ سوائے حدیث سابق آپکے زعم کے موافق بھی کوئی حدیث ایسی آپ کے پاس نہیں کہ جو دربارہ وجوب قرأۃ متنازعہ نص صحیح قطعی الدلالۃ ہو اور حدیث سابق کی صحت و قطعیۃ کا حال بھی معلوم ہو چکا ہے تو اب دربارہ وجوب قرأۃ مذکورہ آپکے پاس کوئی حدیث صحیح قطعی الدلالۃ نہیں ادہر آپ کے انداز سے یہہ معلوم ہوتا تھا کہ آپ دلائل مثبتہ احکام کو منحصر فی النص ہی فرماتے ہیں پھر قرأۃ فاتحہ کا وجوب باوجود نہ ہونے نص معلوم کے آپکے نزدیک کیونکر تحقق ہو گیا بینوا توجروا اب مجتہد صاحب کا طریقہ استدلال حدیث مذکور سے بھی سُننا چاہیئے :

قولہ ۔ اب فرمائیے کہ یہہ حدیث عبادہ متفق علیہا جو بسبب شمول اور عموم اپنے کے امام اور ماموم اور منفرد کو اور خواہ نماز جہریہ ہو یا سریہ حجت بیّن اور دلیل ظاہر نہیں تو کیا ہے اور فرق درمیان امام اور ماموم کے یا درمیان نماز جہریہ اور سریہ کے بلا بینہ اور برہان کے ہم کس طرح قبول کریں

کہ حدیث مذکور بغیر فرق امام و ماموم کے باآواز بلند وجوب قراۃ کو ظاہر فرما رہی ہے الخ

اقول ۔ بجز خلاصہ استدلال مجتہد صاحب فقط یہہ امر ہے کہ حدیث مذکور سے علی سبیل العموم حکم قرأت فاتحہ نکلتا ہے پھر حنفیہ کا مقتدی کو بلا بینہ اس حکم سے خارج کرنا قابل تسلیم نہیں جناب مجتہد صاحب آپ ابطال مدعا کیلئے فقط اتنا ہی کہہ دینا کافی ہے کہ اگر ہم آپ کے اس عموم کو آپکی خاطر سے قبول بھی کرلیں اور حکم قرأۃ میں امام و ماموم و منفرد کو مساوی الرتبہ مان لیویں تو دعوی جناب تو پھر بھی محقق نہیں ہوتا آپ کا دعوی تو ثبوت وجوب یعنی فرضیۃ قرأۃ فاتحہ علی المقتدی ہے اور حدیث مذکور کو اگر نفی کمال پر محمول کیا جاوے چنانچہ ہمارا یہی قول ہے اور اسکے قرائن و دلائل بھی موجود ہیں تو پھر گو آپکی خاطر سے اشخاص مذکورہ کو در بارہ قرأۃ فاتحہ مساوی بھی کہا جاوے تو آپکا مطلب جب بھی درست نہیں ہوتا کما ہو ظاہر خیر یہہ بات تو در صورت تسلیم تھی اب آپ کے اعتراض کا جواب عرض کرتا ہوں اور آپ جو حنفیہ کے اس تخصیص کو ہٹ دھرمی سے بلا بینہ و برہان فرماتے ہیں اُسکی حقیقت بیان کرتا ہوں دیکھئے مسلم و ابوداؤد و نسائی میں خود حضرت عبادہ کی یہی حدیث موجود ہے اس میں فاتحہ الکتاب کے بعد لفظ فصاعدا بھی موجود ہے اور ادھر آپنے لاصلوٰۃ کے معنی نفی اصل صلوٰۃ کے رکھے ہیں تو اب یہہ معنی ہوئے کہ بدون قرأۃ فاتحہ و سورۃ دیگر نماز جائز نہ ہوگی اور امام و ماموم سب کو آپ مساوی فی وجوب القرأۃ فرما ہی رہے ہیں تو آپ کے قول کے موجب ضم سورۃ بھی مقتدی پر فرض ہو اور وہ بھی بقول جناب کے خواہ نماز سریہ ہو یا جہریہ اور یہہ تو آپکا بھی مذہب نہیں معلوم ہوتا اور اگر آپکا یہی مذہب ہے تو خیر یہی ارشاد فرمایئے ہم اس میں بھی راضی ہیں سو اب بدون اسکے کہ آپ بھی اس تخصیص کے کہ جس سے اشد انکار کیا جاتا تھا مرتکب ہوں گو در باب ضم سورۃ ہی سہی اور کوئی مفر نہیں معلوم ہوتا اور جب آپ مقتدی کو در بارہ ضم سورۃ عموم مذکور سے مستثنے فرماوینگے اُسوقت ہم بھی انشاء اللہ مقتدی کا قرأۃ فاتحہ میں حکم قرأۃ سے مستثنی ہونا بدلائل واضحہ ثابت کر دیں گے اور سنیئے ابوداؤد میں حدیث مذکورہ کے بعد مصنف نے سفیان بن عیینہ راوی حدیث مذکور کے حوالہ سے کہا ہے قال سفیان لمن یصلی وحدہ یعنی حکم لاصلوٰۃ الا بفاتحۃ الکتاب میں منفرد داخل ہے مقتدی شامل نہیں اُدھر مؤطا میں امام مالک فرماتے ہیں عن ابی نعیم وہب بن کیسان انہ سمع[ع] جابر بن عبداللہ یقول من صلی رکعۃ

ع حضرت جابرؓ۔ جس شخص نے کوئی رکعت سورۂ فاتحہ کے بدون پڑھی اُس نے نماز ہی نہیں پڑھی مگر یہہ کہ امام کے پیچھے ہو اسی طرح حضرت عبداللہ بن عمرؓ سے جب دریافت کیا جاتا تو فرمایا کرتے تھے کہ جب کوئی شخص امام کے پیچھے پڑھ رہا ہے تو امام کی قرأت اُسکیلیئے کافی ہے اور جب تنہا پڑھے تب قرأت کرنی چاہیئے اور عبداللہ بن عمرؓ خود بھی یہی کرتے تھے ۱۲-

لم یقرء فیہا بام القرآن فلم یصل الا وراء الامام وعن مالک عن نافع ان عبداللہ بن عمر کان اذا سئل ہل یقرأ احد خلف الامام قال اذا صلی احدکم خلف الامام فحسبہ قرأۃ الامام واذا صلی وحدہ فلیقرأ قال وکان عبداللہ بن عمر لا یقرأ خلف الامام اور امام ترمذی اپنی صحیح میں امام احمد کے حوالہ سے نقل فرماتے ہیں واما احمد بن حنبل عہ فقال معنی قول النبی صلی اللہ علیہ وسلم لا صلوٰۃ لمن لم یقرأ بفاتحۃ الکتاب اذا کان وحدہ واحتج بحدیث جابر بن عبداللہ حیث قال من صلی رکعۃ لم یقرأ فیہا بام القرآن فلم یصل الا ان یکون وراء الامام قال احمد فہذا رجل من اصحاب النبی صلی اللہ علیہ وسلم تاول قول النبی صلی اللہ علیہ وسلم لا صلوٰۃ لمن لم یقرأ بفاتحۃ الکتاب ان ہذا اذا کان وحدہ وروی الطحاوی عہ فی شرح الآثار حدثنا یونس بن عبدالاعلیٰ ثنا عبداللہ بن وہب اخبرنی حیوۃ بن شریح عن بکر بن عمرو عن عبیداللہ بن مقسم انہ سال عبداللہ بن عمر و زید بن ثابت و جابر بن عبداللہ فقالوا لا تقرء خلف الامام فی شئی من الصلوٰۃ کذا فی شرح المنیۃ اور امام محمد اپنی مؤطا میں کہتے ہیں عن سفیان عہ بن عیینہ عن منصور عن ابی وائل قال سئل عبداللہ بن مسعود عن القرءۃ خلف الامام قال انصت فان فی الصلوٰۃ شغلاً ویکفیک قرءۃ الامام اس کے سوا اور بہت سے آثار و اقوال و احادیث بسند معتبر دربارہ ممانعت قرأۃ خلف الامام کتب حدیث میں منقول ہیں خوف طول نہ ہوتا تو اور بھی بیان کرتا اب آپ ذرا انصاف فرماویں کہ مقتدی کا وجوب قرأۃ سے مستثنیٰ ہونا اقوال صحابہ و راوی حدیث وائمہ مجتہدین مثلاً امام احمد کے ارشاد سے واضح ہو گیا یا نہیں حضرت جابر کے استثنار فرمانیکو امام احمد نے جو ائمہ مجتہدین و رئیس المحدثین ہیں تسلیم فرما لیا اور دربارہ استثنار مقتدی عن حکم القرأۃ اُسکو حجۃ فرماتے ہیں مگر آپکی بیباکی کے کیا کہنے کہ باوجود اسقدر تصریحات صحابہ و محدثین اب تک اُسکو بے دلیل ہی خیال فرماتے ہیں آپکو اختیار ہے کہ ان اقوال صحیحہ کو معمول بہا ٹھہرائیں یا نہ ٹھہرائیں مگر خدا کیواسطے

عہ امام احمد بن حنبل نے فرمایا ۔ ۔ ۔ ۔ ۔ ۔ کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ ارشاد (لا صلوٰۃ لمن لم یقرأ الخ) اس شخص کے لئے ہے جو تنہا نماز پڑھتا ہو امام موصوف نے حضرت جابرؓ کی حدیث سے استدلال کیا ہے جس میں یہ فرمایا ہے کہ امام کے پیچھے اگر نہ ہو تو قرات فاتحہ کے بدون نماز نہیں ہوتی امام احمد فرماتے ہیں کہ حضرت عبداللہ بن جابر ایک صحابی ہیں انہوں نے لا صلوٰۃ والی حدیث کے یہی معنی بیان کئے کہ تنہا نماز پڑھنے والے کے لئے ہے۔ ۱۲

عہ امام طحاوی نے شرح آثار السنن میں حضرت عبیداللہ بن مقسم سے روایت کیا ہے کہ انہوں نے حضرت عبداللہ بن عمر اور حضرت زید بن ثابت اور جابر بن عبداللہ رضی اللہ عنہم سے دریافت کیا تو اُن حضرات نے فرمایا کہ ہم امام کے پیچھے نماز کے کسی حصہ میں بھی قراءت نہیں کرتے ۱۲

عہ حضرت عبداللہ بن مسعودؓ سے قراءت فاتحہ کے متعلق دریافت کیا گیا تو آپ نے فرمایا نماز میں خاموشی اختیار کرو نماز میں ایک شغل ہے تمہیں امام کی قراءت ہی کافی ہے ۱۲

چاند پر تو خاک نہ ڈالیئے بلکہ احادیث صحیحہ مرفوعہ اور آیۃ قرآنی سے بھی یہی امر راجح معلوم ہوتا ہے کہ مقتدی حکم قرأت سے بالکل سبکدوش ہے انشاءاللہ عنقریب یہ کیفیت بھی گوش گزار کرونگا اس کے بعد ہمارے مجتہد صاحب فرماتے ہیں جسکا ماحصل یہہ ہے "کہ حدیث لاصلوٰۃ لمن لم یقرأ بام القرآن عام ہے جمیع مصلیین کو مقتدی ہو یا امام یا منفرد اور عام عندالحنفیہ اپنی افراد کو علی سبیل القطعیۃ شامل ہوتا ہے تو اب حدیث مذکور در بارۂ وجوب قرأۃ فاتحہ مقتدی کو بھی علی وجہ القطعیۃ ضرور شامل ہوگی" سو اسکا جواب یہہ ہے کہ ہم اول تو فی الحقیقت حدیث مذکور میں مقتدی کو داخل ہی نہیں مانتے چنانچہ اسکی تفصیل عنقریب عرض کرونگا مگر چونکہ ہم ابھی تک آپکو جواب عموم و شمول کے تسلیم کرنیکی تقدیر پر دیتے آرہے ہیں اس لئے اس کی بنا پر یہہ عرض ہے کہ گو حدیث مذکور مقتدی کو عام و شامل ہو مگر ہمارے نزدیک قطعی الحکم عام غیر مخصوص ہوتا ہے اور حکم قرأۃ فاتحہ جو مفاد حدیث ہے عام مخصوص البعض ہے دیکھئے مدرک فی الرکوع سب ائمہ کے نزدیک حکم مذکور سے مستثنیٰ ہے سو جب حکم مذکور عام مخصوص منہ البعض ہوا تو قطعیۃ کہاں مجتہد آپکا مذہب تو یہی ہوگا کہ عام مخصوص ہو یا غیر مخصوص ظنی ہی ہوتا ہے تو اب حکم مذکور بالاتفاق ظنی ہوگیا اور دعویٰ قطعیۃ جناب بالکل خیال خام نکلا اس کے علاوہ یہہ عرض ہے کہ اگر ہم آپ کے فرمانے سے اس بات کو بھی تسلیم کرلیں کہ حکم مذکور اپنے افراد کیلئے قطعی الثبوت ہی ہے تو پھر بھی آپکو کچھ نفع نہیں کیونکہ حدیث مذکور ظاہر ہے کہ خبر واحد ہے اور خبر واحد خواہ خاص ہو خواہ عام مخصوص ہو یا غیر مخصوص ہو اس کی ناسخ اور مخصص خبر واحد ہوسکتی ہے ہاں اگر خبر واحد کو کوئی مخصص نص قرآنی کہے تو بیشک عندالحنفیہ مورد طعن ہے مگر حدیث لاصلوٰۃ الا بام القرآن تو نص قرآنی نہیں حدیث متواترہ نہیں سو جب یہہ خبر واحد ہے تو اب اگر کوئی کسی خبر واحد سے اُس کے حکم کی تخصیص کرنے لگے تو کیا حرج ہے اور آپ کس وجہ سے اعتراض فرماتے ہیں آپکے یہاں تو خبر واحد سے خبر متواترہ اور نص قرآنی کی بھی تخصیص جائز بلکہ موجود ہی بالجملہ حدیث لاصلوٰۃ الا بام القرآن کے حکم کو عام غیر مخصوص کہیئے یا عام مخصوص مانیئے بالاتفاق اسکی تخصیص خبر واحد سے جائز ہی تو اب ہم اُن احادیث سے کہ جنمیں مقتدیوں کو قرأۃ سے ممانعت کیگئی ہے اگر حکم مذکور کی تخصیص کرتے ہیں تو آپ کو کیوں غیظ و غضب آتا ہے اس تقریر کے بعد مجتہد صاحب نے اپنے دعوی کی تائید کیلئے تفسیر کبیر کی عبارت نقل کی ہے جس کا ماحصل یہ ہے کہ جمہور فقہاء کا یہہ مذہب ہے کہ عموم قرآنی کی تخصیص خبر واحد ہوسکتی ہے تو اب ہم کہتے ہیں کہ گو آیۃ واذا قری القرآن فاستمعوا لہٗ وانصتوا[ع] مقتدی کے ترک قرأۃ اور استماع کو مقتضی ہے مگر حدیث لاصلوٰۃ لمن لم یقرأ بفاتحۃ الکتاب نے موافق قاعدہ مذکورہ مسلمہ کے فاتحہ کو عموم قرآنی سے خاص کردیا مگر اس استدلال سے حنفیہ پر الزام

[ع] جب قرآن پڑھا جاوے تو کان لگا کر سنو اور خاموش رہو ۱۲

عائد نہیں ہو سکتا کیونکہ اُن کے نزدیک خبر واحد تخصیص نص قرآنی نہیں ہو سکتی کما ذکر فی کتب الاصول
قطع نظر اس سے ہم ابھی کہہ چکے ہیں کہ خبر واحد کی تخصیص خبر واحد سے بالاجماع سب کے نزدیک جائز نہ
ہے تو اسلئے ہم حدیث لاصلوٰۃ الا بام القرآن کو آیتہ قرآنی و احادیث نبوی سے جن سے کہ مقتدی کو
قرأۃ سنے رد کا گیا ہے خاص کہتے ہیں اب اس تخصیص مسلمہ جمہور کو چھوڑ کر اس تخصیص مختلف فیہ کو اختیار
کرنا مقتضائے عقل نہیں اور جواب تحقیقی اس کا بھی یہی ہے کہ حدیث لاصلوٰۃ الا بام القرآن مقتدی کو
شامل ہی نہیں گو بظاہر شامل معلوم ہو چنانچہ مفصلاً عرض کرونگا سو جب اُسکو شامل ہی نہیں تو اب
تخصیص کا پتہ بھی نہیں رہا جو جوابات سابقہ کی ضرورت پڑے اور اگر ان سب اُمور سے قطع نظر کر کے
اس تخصیص مرقومہ امام رازی کو ہم تسلیم کر لیں تو پھر اُسکا کیا جواب کہ یہہ مذہب تو خود امام رازی کا بھی
نہیں کیونکہ تخصیص مذکور کا مفاد تو یہہ نکلتا ہے کہ عموم قرآنی سے جو قرأۃ قرآن کیوقت حکم وجوب انصات
واستماع ہوا تھا اُس سے قرأۃ فاتحہ بوجہ حدیث مذکور مستثنیٰ ہو گئی یعنی قرأۃ فاتحہ کیوقت مقتدیوں کے
ذمہ حکم انصات واستماع باقی نہیں تو اب اُسکے بموجب تو یوں چاہیئے کہ عند جہر الامام بھی مقتدی اشو ق
سے قرأۃ فاتحہ میں مشغول رہا کریں حالانکہ حضرت امام شافعیؒ کا ایک قول تو یہی ہے لا یجب للماموم ان
یقرأ الفاتحۃ فی الصلوات الجہریۃ عملاً بمقتضی ہذا النص ویجب علیہ القرأۃ فی الصلوات السریۃ چنانچہ امام رازی
ہی اس کے ناقل ہیں خلاصہ اس قول کا یہہ ہوا کہ امام شافعی فرماتے ہیں کہ بموجب آیتہ اذا قرئ القرآن
فاستمعوا لہ وانصتوا کے صلوٰۃ جہریہ میں مقتدی کو سورہ فاتحہ مطلقاً پڑھنی ہی نہ چاہیئے ہاں صلوٰۃ سریہ میں
پڑھے اور یہی مذہب امام مالک رحمۃ اللہ علیہ کا ہے اور قول جدید میں امام شافعی نے صلوٰۃ جہریہ میں بھی
مقتدی کو حکم قرأۃ فاتحہ کا دیا تو اس طرح پر کہ بعد ختم فاتحہ امام ساکت کھڑا رہے اور مقتدی فاتحہ اُس سکتہ
میں پڑھ لیں بالجملہ گو حضرت امام شافعیؒ نے قول جدید میں مقتدی کو حکم قرأۃ فاتحہ مطلقاً دیدیا ہے مگر حکم
استماع وانصات مستفاد من الآیۃ کو حتی الوسع نہیں چھوڑا گو ایک تجویز تحیر مروی یعنی سکتہ طویلہ امام کے لیئے
مقرر کیا مگر آیتہ مذکورہ کی تخصیص نہ کی کہ حکم استماع وانصات سے مقتدیوں کو سبکدوش نہ فرمایا اور یہی ارشاد
یعنی حکم استماع وانصات سے مقتدی بھی فارغ نہیں حضرت امام مالک وامام احمد ائمہ مجتہدین کا ہے
سو اب اُسکو کیا کیجیئے کہ قول امام فخر الدین کا امام شافعی کے مذہب کے موافق بھی درست نہیں ہوتا
اگر حضرت امام شافعی کے نزدیک وقت قرأۃ فاتحہ مقتدی امر فاستمعوا لہ وانصتوا سے خاص نہ تھا تو پھر
یہ سکتہ طویلہ جس کا احادیث مرقومہ میں کہیں بھی پتہ نہیں امام کے ذمہ کیوں مقرر کیا اس کے بعد
مجتہد صاحب نے شارح بلوغ المرام کی ایک عبارت طویل نقل فرمائی ہے جس کا خلاصہ وہی دو

تین باتیں ہیں جنکا جواب ابھی عرض کرچکا ہوں ایک تو شارح مذکور یہ فرماتے ہیں کہ حدیث سابق عبادۃ بن صامت جو امام ترمذی کے حوالہ سے منقول ہوئی اور بالخصوص حدیث ثانی حضرت عبادہ متفق علیہ جو ابھی مذکور ہوئی علی وجہ العموم وجوب قرأۃ فاتحہ خلف الامام پر دلالت کرتی ہیں سو دونوں حدیثوں کے ذیل میں اس امر کا جواب عرض کرآیا ہوں مثلاً حدیث اول جو آپنے محمد بن اسحٰق کے حوالہ سے بیان کی ہو اول تو اُسکی صحت میں کلام ہے دوسرے بوجہ احادیث متعددہ و آیۃ قرآنی وہ حدیث اگر تسلیم بھی کی جائے تو اُسکو نفی کمال صلوٰۃ پر محمول کرنا پڑیگا تو اب ان لوگونکا مطلب ثابت ہوگا جو فاتحہ کا پڑھنا مقتدیونکو مستحب فرماتے ہیں قائلین وجوب کو پھر بھی کچھ نفع نہ ہوا باقی اگر حدیث مذکور کو آپکے فرمانے کے بموجب نفی اصل صلوٰۃ ہی پر محمول کریں تو اب حدیث معارض نص قرآنی او احادیث صحیحہ کے ہوگی جسکا خلاصہ یہہ ہوگا کہ بوجہ قوت سند ایک کو دوسرے پر ترجیح دینا پڑے گا یا کسی طرح مقدم موخر کا پتہ لگاکر حسب قاعدہ مقدم کو ترک اور موخر کو اختیار کرنا پڑیگا سو بسم اللہ آپ ان دونوں امروں میں سے ایک کو یا دونوں کو تحقیق فرماکر اپنا مطلب ثابت فرمایئے مگر آپنے تو فقط دعوی بلا تحقیق ہی سے کام نکالا ہم انشاء اللہ اس باب میں بھی حسب الموقع کچھ عرض کرینگے باقی آپ اگر ان سب اُمور سے قطع نظر فرماکر فقط یہہ فرمادیں کہ آیۃ قرآنی اور احادیث مانع عن القرأۃ عام ہیں اور یہی حدیث عبادہ اُنکی مخصص ہو تو اول تو اسکا کیا جواب کہ عند الحنفیہ خبر واحد مخصص آیۃ قرآنی نہیں ہو سکتی دوسرے حدیث مذکور کی سند ہی میں کلام ہے تیسرے حدیث مذکور میں آپکے قول کی جانب مخالف کا بھی احتمال ہے کما مرّ آنفا پھر اس حدیث سے ان نصوص کے حکم کی تخصیص کرنی جو متواتر یا صحیح الاسناد ہوں اور احتمال جانب مخالف بھی نہ ہو "کما سیاتی" بالکل بے انصافی ہی معہذا یہہ بھی پہلے کہہ چکا ہوں کہ لاصلوٰۃ الا بفاتحۃ الکتاب گو مقتدی وغیرہ سب کو عام ہے مگر احادیث مانعہ عن القرأۃ نے مقتدی کو خاص کردیا اس صورت میں تو آپکی تخصیص بالکل ہی منعکس ہوئی جاتی ہے باقی رہی حدیث ثانی اُسکی کیفیت ابھی عرض کرآیا ہوں کہ مقتدی اُس حکم سے خاص ہے اور تخصیص مذکورہ کی تائید میں اقوال صحابہ ائمہ و رواۃ حدیث نقل کرچکا ہوں دوسرے شارح مذکور نے آیۃ واذا قرئی القرآن فاستمعوا لہ وانصتوا اور حدیث واذا قرأ فانصتوا وغیرہ کو خاص کیا ہے اور مخصص حدیث عبادہ کو قرار دیا ہے سو اس کا جواب مکرر عرض کرآیا ہوں ہاں ایک بات زائد شارح مذکور نے یہہ لکھی ہے کہ حنفیہ کا استدلال کرنا حدیث من صلی خلف امام فقرأۃ الامام قرأۃ لہ سے درست نہیں کیونکہ یہہ حدیث ضعیف ہے اور منتقی الاخبار وغیرہ کے حوالہ سے بیان کیا ہے کہ اس حدیث کی جمیع طرق معلول اور ضعیف ہیں اور صحیح یہہ ہے کہ حدیث

مذکور مرسل ہے سو ناظرین اوراق کی خدمت میں یہہ عرض ہے کہ اس حدیث کی قوۃ سند اور ضعف سند کا حال تو آگے عرض کرونگا مگر یہاں اس قدر عرض کرتا ہوں کہ حدیث من کان لہ امام فقرأۃ الامام لہ قرأۃ کی نسبت بعض محدثین کا یہہ قول ہے کہ حدیث مذکور کا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم تلک مرفوع ہونا اگرچہ احادیث متکثرہ اور روایات متعددہ میں موجود ہے مگر سب طرق اُس کے ضعیف و معلول ہیں ہاں حدیث مذکور کا مرسل ہونا سند صحیح سے ثابت ہے چنانچہ ہمارے مجتہد صاحب نے بھی یہی مضمون دار قطنی وغیرہ کے حوالہ سے بیان کیا ہے سو ہم اگر بپاس خاطر مجتہد صاحب دار قطنی وغیرہ کے قول کو تسلیم بھی کرلیں تو پھر ہماری طرف سے یہہ جواب ہے کہ حدیث مُرسل ہمارے بلکہ اکثر ائمہ کے نزدیک معتبر ہے کما قال النووی^عہ^ مذہب مالک وابو حنیفۃ واحمد واکثر الفقہاء الی جواز الاحتجاج بالمرسل اور امام ابن ہمام فتح القدیر میں حدیث مذکور کے ذیل میں فرماتے ہیں وقد روی^عہ^ من طرق عدیدۃ مرفوعاً عن جابر بن عبد اللہ رضی اللہ عنہ وقد ضعف واعترف المضعفون لرفعہ مثل الدار قطنی والبیہقی وابن عدی بان الصحیح انہ مرسل لان الحفاظ کالسفیانین وابی الاحوص وشعبۃ واسرائیل وشریک وابی خالد الدالانی وجریر وعبد الحمید وزائدۃ وزہیر رووہ عن موسیٰ بن ابی عائشۃ عن عبد اللہ بن شداد عن النبی صلی اللہ علیہ وسلم فارسلوہ وقد ارسلہ مرۃ ابو حنیفۃ رضی اللہ عنہ کذلک فنقول المرسل حجۃ عند اکثر اہل العلم الی آخر ما قال ابن ہمام بالجملہ جس حال میں کہ ہمارے نزدیک بلکہ اکثر ائمہ کے نزدیک حدیث مُرسل حجۃ ہے تو پھر ہمکو حدیث مذکور کے مرسل ہونیکی وجہ سے الزام دینا ہمارے مجتہد صاحب کی خوش فہمی ہے یا مجتہد صاحب کو یہہ امر ثابت کرنا تھا کہ حدیث مُرسل کا حُجۃ ہونا غلط ہے مگر آپنے تو کچھ بھی نہ کیا فقط دار قطنی کے حوالہ

عہ امام مالک۔ امام ابو حنیفہ۔ امام احمد بن حنبل اور بہت سے علماء نے مرسل حدیث سے استدلال کو جائز قرار دیا ہے ۱۲

عہ یہ حدیث متعدد سندوں سے حضرت جابر بن عبد اللہ رضی اللہ عنہ کے واسطہ سے مرفوعاً روایت کی گئی ہے اور اس حدیث کے مرفوع ہونے کو ضعیف بھی کہا گیا ہے اگرچہ ضعیف کہنے والے حضرات مثلاً دار قطنی بیہقی۔ ابن عدی یہ اعتراف کرتے ہیں کہ یہ حدیث مُرسلاً صحیح ہے کیونکہ بہت سے حافظ حدیث حضرات نے مثلاً ہر دو سفیان صاحبان۔ ابو الاحوص۔ شعبہ۔ اسرائیل۔ شریک۔ ابو خالد الدالانی۔ حضرت جریر۔ عبد الحمید۔ زائدہ۔ زہیر رضی اللہ عنہم ان سب حضرات نے اس مضمون کو حضرت موسیٰ بن ابی عائشہ کے حوالہ سے حضرت عبد اللہ بن شداد سے دبلا واسطہ کے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے نقل کیا ہے یعنی ان سب حضرات نے اس حدیث کو مُرسل قرار دیا ہے نیز حضرت امام ابو حنیفہ رضی اللہ عنہ نے بھی ایک سند میں اس کو مُرسل بیان کیا ہے بہر حال اگر حدیث کو مرسل ہی مانا جائے تو ہمارا جواب یہ ہے کہ اکثر اہل علم کے نزدیک حدیث مُرسل حُجۃ ہو سکتی ہے ۱۲۔

سے دار صحیح اندر مرسل کہہ کر چلدیئے اس کے بعد میں ہمارے مجتہد صاحب دار قطنی کے ذریعہ سے فرماتے ہیں کہ حدیث مذکور کو سوا ابوحنیفہ و حسن بن عمارہ کے کسی نے مسند نہیں بیان کیا اور یہہ دونوں صاحب ضعیف ہیں جناب مجتہد صاحب اس جسارت کیوجہ سے دار قطنی کے تو بہت کچھ خدمت ہوچکی ہے اور بہت حضرات نے دار قطنی کے اس تعصب کی کمائینی داد دی ہے سو ان کی شان میں تو میں کچھ عرض نہیں کر سکتا ورنہ جس امر میں وہ مبتلا ہوئے ہیں مجھ کو بھی مبتلا ہونا پڑیگا جس کا جی چاہیے کتابوں میں ملاحظہ کر لے ہاں آپکی خدمت میں یہہ عرض ہے کہ اگر آپ امام صاحب کو ضعیف بتلاتے ہیں تو آپ کے جواب دینے کو ہم بھی یہہ کہتے ہیں کہ امام بخاری و مسلم و دار قطنی وغیرہ ائمہ معتبر سب ضعیف ہیں اُن کے قوی ہونے پر کونسی آیتہ قرآنی یا حدیث نبوی دال ہے اور انشاءاللہ جب آپ ان حضرات کی توثیق کسی دلیل صحیح سے ثابت کریں گے اُسی دلیل سے ہم بھی امام صاحب کی تعدیل و توثیق ظاہر کر کے دکھلا دینگے کیا تماشہ ہے کہ روایت میں فقہاء کا تو اعتبار نہ ہو اور دار قطنی کا جو ائمہ فقہ کے برابر بھی ایسے ہیں جیسے ہم اُن کے سامنے اعتبار ہو جائے سب جانتے ہیں کہ روایۃ بالمعنی ہمیشہ سے شائع و ذائع ہے اور اُس کام کو جیسا فقیہ کر سکتا ہے اور نہیں کر سکتا اسی وجہ سے در بارہ روایۃ فقہاء کا ہمیشہ زیادہ اعتبار رہا ہے دیکھئے صحابہ سب عدول ہیں اور صداقت و عدالت میں ایک سے ایک اعلیٰ مگر پھر بھی بوجہ تفقہ و اجتہاد در بارہ روایت بعض کی روایت بعض کی روایت سے راجح سمجھی جاتی ہے سو باوجود تساوی عدالت و صداقت و شرف صحبت حضرت رسول اکرم موجب اس فرق کا بجز تفقہ اور اجتہاد اور کیا ہے مگر آپ جیسے منصف و فہیم شاید وہاں بھی یہی قاعدہ جاری فرمادیں گے۔ شعر:

چشم بداندیش کہ برکندہ باد

عیب نماید ہنرش در نظر

اور اگر سوائے فقہ امام صاحب میں کوئی اور عیب آپنے خیال کر رکھا ہے گو یہہ عیب بھی ایسا ہی ہے کہ جس پر ہزار ہنر قربان تو ہم کو بھی تو معلوم ہو وہ کیا ہے۔ جناب مجتہد صاحب بعض اہل ظاہر نے بوجہ نہ سمجھنے اقوال امام کے بمقتضائے مصرعہ مشہور:۔

ای روشنی طبع تو بر من بلا شدی

بعض اقوال امام صاحب کی نسبت بہت زبان درازی کی ہے مگر امام صاحب کے فہم و دیانت وغیرہ امور معتبرہ فی الروایۃ کی نسبت اشخاص معتبرہ میں سے کسی نے بھی لب کشائی نہیں کی بلکہ امام کے مناقب اور مدائح شتی میں مقلدین جمیع ائمہ مجتہدین نے رسائل مستقل اتنے تصنیف کئے ہیں کہ اگر ان

سب رسالوں کے نام مع اسمار مصنفین لکھے جائیں تو عجب نہیں ایک صفحہ بھر جائے علی ہذا القیاس جمیع ائمہ مجتہدین نے جو اقوال امام کے مناقب میں فرمائے ہیں اور دیگر محققین معتبرین نے مثل شیخ اکبر و امام غزالی و امام شعرانی غیرہ کے جو اپنی کتب میں حضرت امام کی تعریف کہی ہے علماء پر ظاہر ہے اب اگر کوئی ایک دو شخص بے دلیل بمقابلہ جمیع ائمہ مجتہدین و علمار محققین بوجہ کسی امر خاص کے کچھ لب کشائی بھی کریے تو اُس کا اعتبار کرنا سب جانتے ہیں کہ کس کا کام ہے ہر چند امام کے مناقب کو بیان کرنا محض غیر ضروری اور مطابق شعر مشہور کے ہے

مادح خورشید مداح خود ست

کای دو چشم روشن و نا مر مدست

خود اپنی تعریف کرنی ہے مگر بغرض تنبیہ بعض حضرات کے دو چار اقوال ہم بھی نقل کرتے ہیں او اس طول کو اختیار کرتے ہیں قال العینی قلت سُئل یحیی بن معین عن ابی حنیفۃ فقال ثقۃ ما سمعت احداً ضعفہ ہذا شعبۃ بن الحجاج یکتب الیہ ان یحدث و یامرہ شعبۃ وسعید و قال ایضاً کان ابو حنیفۃ ثقۃ من اہل الصدق و لم یتہم بالکذب و کان مامونا علی دین اللہ صدوقاً فی الحدیث و اثنی علیہ جماعۃ من ائمۃ الکبار مثل عبد اللہ بن المبارک و سفیان بن عیینہ والاعمش و سفیان الثوری و عبد الرزاق و حماد بن زید و وکیع و کان یفتی برایہ الائمۃ الثلاثۃ مالک والشافعی واحمد وآخرون کثیرون فقد ظہر لنا من ہذا تحامل الدارقطنی علیہ و تعصبہ الفاسد

ف عینی بیان فرماتے ہیں یحیی بن معین سے امام اعظم ابو حنیفہ رح کے متعلق دریافت کیا گیا جواب دیا ثقہ ہیں۔ میں نے کسی کو نہیں سُنا کہ امام صاحب کی تضعیف کی ہو یہ ہی شعبہ بن حجاج اُنکو لکھا کرتے تھے کہ حدیث بیان فرماویں اور شعبہ اور سعید بھی ان کو فرمایش کیا کرتے تھے نیز یحیی بن معین نے فرمایا کہ (امام) ابو حنیفہ رح ثقہ ہیں صاحب صدق ہیں کبھی بھی کذب کی تہمت آپ پر نہیں لگائی گئی اللہ کے دین پر آپ مامون تھے نقل حدیث میں صادق تھے اور (اسی طرح) حضرت عبد اللہ بن مبارک سفیان بن عیینہ اعمش سفیان ثوری عبد الرزاق حماد بن زید اور وکیع جیسے ائمہ عظام نے آپ کی تعریف و ستایش کی ہے اور آپ کے اجتہاد کے بموجب بھی تینوں امام یعنی حضرت امام مالک امام شافعی اور امام احمد و دیگر بہت سے حضرات فتویٰ دیا کرتے تھے لاشبہ امام صاحب کی اتنی توصیف دیکھنے سے دارقطنی کے اس حملہ اور تعصب فاسد کی حقیقت ظاہر ہو گی جو اس نے امام صاحب رحمۃ اللہ علیہ پر کیا ہے دارقطنی کی کیا حقیقت کہ حضرت امام کو ضعیف کہہ سکے حالانکہ دارقطنی خود تضعیف کے مستحق ہیں دارقطنی نے اپنی مسند کتاب کا نام بہت سی ضعیف معلول منکر اور موضوع حدیثیں نقل کی ہیں کسی نے سچ کہا ہے (ترجمہ شعر) جب کسی کی شان اور اُس کے وقار کا علم نہ ہو۔ تو آدمی اُس کے دشمن ہو جایا کرتے ہیں مثل مشہور ہے مکھیوں کا ڈرنا یا کتوں کا مونھ ڈالنا سمندر کو گدلا یا ناپاک نہیں کر سکتا۔

فمن این تضعیف ابی حنیفۃ وہو مستحق التضعیف وقد روی فی مسندہ احادیث سقیمۃ ومعلولۃ ومنکرۃ وغریبۃ وموضوعۃ ولقد صدق القائل فی قولہ ؎

اذا لم ینالوا شأنہ ووقارہ
فالقوم اعداء لہ وخصوم

وفی المثل السائر البحر لا یکدرہ وقوع الذباب ولا ینجسہ ولوغ الکلاب انتہی بالفاظہ:

اب انصاف سے دیکھئے کہ ائمہ دین اور علماء معتبرین تو سب مامون وصدوق فی الحدیث اور ثقہ وغیرہ فرماویں اور آپ بوجہ تعصب ضعیف کہنے کو تیار ہیں اور سنئے جلال الدین سیوطی امام صاحب کے مناقب میں فرماتے ہیں روی الخطیب البغدادی عن عبد اللہ بن المبارک قال لولا ان اللہ اعانني بابی حنیفۃ وسفیان الثوری لکنت کسائر الناس وروی عن محمد بن بشر کنت اختلف الی ابی حنیفۃ وسفیان فآتی ابا حنیفۃ فیقول لی من این جئت فاقول من عند سفیان فیقول لقد جئت من عند رجل لو ان علقمۃ والاسود حضرا لاحتاجا الی مثلہ وآتی سفیان فیقول من این جئت فاقول من عند ابی حنیفۃ فیقول لقد

ہ خطیب بغدادی نے مندرجہ ذیل ائمہ عظام کے اقوال امام صاحب کے متعلق نقل کئے ہیں حضرت عبد اللہ بن مبارک اگر حضرت امام ابوحنیفہ اور حضرت سفیان ثوری کی خدمت کی ہے خدا کی طرف سے توفیق نہ ہوئی ہوتی تو میں بھی عام آدمیوں کی طرح سے ہوتا حضرت محمد بن بشر میں حضرت امام ابوحنیفہ اور سفیان ثوری رحمہما اللہ کی خدمت میں حاضر ہوا کرتا تھا جب میں حضرت امام ابوحنیفہ کے پاس جاتا تو وہ دریافت کرتے کہاں سے آرہے ہو میں جواب دیتا کہ حضرت سفیان کے پاس سے حضرت امام فرمایا کرتے تھے کہ تم ایسے شخص کے پاس سے آرہے ہو کہ اگر حضرت علقمہ اور حضرت اسود اس وقت زندہ ہوتے تو سفیان جیسے شخص کے محتاج ہوتے اور میں حضرت سفیان کے پاس جاتا وہ دریافت کرتے کہاں سے آرہے ہو میں کہتا کہ حضرت امام ابوحنیفہ کے پاس سے تو وہ جواب دیتے تم ایسے شخص کے پاس سے آرہے ہو جو تمام زمین پر بسنے والوں میں سب سے زیادہ فقیہ ہے حضرت محمد بن سعد کاتب حضرت عبد اللہ بن داؤد جو کہ حضرت امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ کی خدمات حدیث رجوع کے باعث تمام مسلمانوں پر سنت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی اتباع آسان ہوگئی) کو ذکر کرتے ہوئے فرمایا کرتے تھے تمام مسلمانوں پر واجب ہے کہ حضرت امام کے لئے اپنی نمازوں میں دعا کریں حضرت محمد بن احمد رحمۃ اللہ علیہ حضرت شداد بن حکم کا مقولہ بیان کیا ہے کہ میں نے امام ابوحنیفہ سے بڑھ کر کوئی عالم نہیں دیکھا حضرت یحییٰ بن سعید قطان فرمایا کرتے تھے حضرت امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کے اجتہاد سے بہتر کسی کا اجتہاد سننے میں بھی نہیں آیا اور ہم انہی کے اجتہاد کو اختیار کرتے ہیں حضرت حرملہ سے روایت کہ حضرت امام شافعی فرمایا کرتے تھے جو شخص فقہ میں دریا بننا چاہے تو وہ ابوحنیفہ کا محتاج ہے حضرت یزید بن ہارون میں نے بہت سے حضرات کو دیکھا مگر حضرت امام ابوحنیفہ سے زیادہ پرہیزگار کسی کو نہیں دیکھا حضرت عبد العزیز بن ابی رواد حضرت امام ابوحنیفہ کے بارہ میں عام آدمیوں کی دو قسمیں ہیں کچھ تو وہ ہیں جو ان کے اونچے مرتبہ سے ناواقف ہیں کچھ وہ ہیں جو حسد کرتے ہیں ۱۲۔

جرئت من عند افقہ اہل الارض وروی عن محمد سعد الکاتب قال سمعت عبد اللہ بن داؤد الخریبی یقول علی اہل الاسلام ان یدعوا لابی حنیفۃ فی صلوتہم وذکر حفظہ علیہم السنن والآثار وروی عن محمد بن احمد قال سمعت شداد بن حکم یقول ما رأیت اعلم من ابی حنیفۃ وروی عن یحیی بن سعید القطان یقول ما سمعنا احسن من رائی ابی حنیفۃ وقد اخذنا اقوالہ وروی عن حرملۃ قال سمعت الشافعی یقول من اراد ان یتبحر فی الفقہ فہو عیال علی ابی حنیفۃ وعن یزید بن ہارون قال ادرکت الناس فما رأیت احداً اعقل ولا اورع من ابی حنیفۃ وروی عن عبد العزیز بن رواد قال الناس فی ابی حنیفۃ رجلان جاہل بہ وحاسد اس کے سوا اور بہت اقوال جلال الدین سیوطی نے امام صاحب کے مدائح میں نقل کئے ہیں اب آپ ذرا نظر انصاف سے اقوال مذکورہ کو ملاحظہ فرمائیے اور بے سند ضعیف کہہ دینے سے تائب ہو جئے اور دیکھئے امام شعرانی شافعی اپنی میزان میں امام صاحب کے ذکر میں فرماتے ہیں (عہ) مذہبہ اول المذاہب تدویناً وآخرہا انقراضاً کما قالہ بعض اہل الکشف قد اختارہ اللہ تعالیٰ اماما لدینہ وعبادہ ولم تزل اتباعہ فی زیادۃ فی کل عصر الی یوم القیامۃ لو حبس احدہم وضرب علی ان یخرج عن طریقہ ما اجاب فرضی اللہ عنہ وعن اتباعہ وعن کل من لزم الادب معہ ومع سائر الائمۃ وکان سیدی علی الخواص رحمہ اللہ تعالیٰ یقول لو انصف المقلدون للامام مالک والامام الشافعی رضی اللہ عنہما لم یضعف احد منہم قولاً من اقوال الامام ابی حنیفۃ رضی اللہ عنہ بعد ان سمعوا مدح

عہ آپ کا مذہب تمام مذاہب سے پہلے مرتب ہوا اور تمام مذاہب کے بعد ختم ہوگا (چنانچہ بعض اصحاب کشف نے یہی بیان فرمایا ہے) آپ کو اللہ تعالیٰ نے اپنے دین اور اپنے بندوں کے لئے امام منتخب فرمایا ہے آپ کے متبعین ہر زمانہ میں بڑھتے ہی رہے اور قیامت تک ایسا ہی رہے گا اگر ان میں سے کسی کو اس بات پر مارا پیٹا اور قید بھی کیا جائے تو وہ حضرت امام کے مسلک کو نہیں چھوڑ سکتا خداوند عالم خوش ہو ان سے اور ان کے متبعین سے اور ان تمام لوگوں سے جو آپ کے اور تمام ائمہ کے ادب اور احترام کو لازم جانیں امام شعرانی فرماتے ہیں سیدی علی الخواص فرمایا کرتے تھے امام مالک اور امام شافعی رحمہما اللہ کے مقلدین اگر انصاف سے کام لیں تو بعد اس کے کہ انہوں نے اپنے اماموں سے امام اعظم کی تعریف سن لی ہے وہ امام اعظم ابی حنیفہ رضی اللہ عنہ کے اقوال میں سے کسی قول کی تضعیف نہ کریں چنانچہ حضرت امام (مالک) کی یہ روایت پہلے گذر چکی کہ وہ فرمایا کرتے تھے کہ اگر امام ابوحنیفہ میرے سے مناظرہ کرتے مثلاً اس امر میں کہ اس کھمبے کا آدھا حصہ سونے یا چاندی کا ہے تو اس پر اپنی حجت قائم کر دیتے (دیکھا) امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ کا مقولہ پہلے بیان کیا گیا کہ دنیا کے تمام آدمی فقہ میں حضرت امام ابوحنیفہ کے محتاج ہیں اور امام شافعی رحمۃ اللہ نے امام اعظم کی رفعت شان اور بلندی مرتبہ کے متعلق جو کچھ ارشاد فرمایا اگر وہ سب نہ ہوتا اور صرف یہی واقعہ پیش نظر ہو کہ جب حضرت امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ حضرت امام اعظم کے مزار شریف پر حاضر ہوئے تو باوجودیکہ امام شافعی صبح کی نماز میں دعا قنوت کو مستحب فرماتے ہیں مگر اس موقعہ صاحب مزار کے احترام میں دعا قنوت چھوڑ دی تو امام شافعی کے مقلدین کو حضرت امام کے احترام اور ادب کو واجب سمجھنے کے لئے یہ بھی کافی ہے ۱۲ —

المختم زادہ بلغہم وہم ذلک ثم قد تقدم عن الامام انہ کان یقول لو ناظرنی ابو حنیفۃ فی ان نصف ھذہ الاسطوانۃ ذہب وفضۃ لقام بحجتہ او کما قال وقد تقدم عن الامام الشافعی کان یقول الناس کلہم فی الفقہ عیال علی ابی حنیفۃ رضی اللہ عنہ انتہی ولو لم یکن من التنویہ برفعۃ مقامہ الا کون الامام الشافعی ترک القنوت فی الصبح، لما صلی عند قبرہ مع ان الامام الشافعی قائل باستحبابہ لکان فیہ کفایۃ فی لزوم ادب مقلدیہ معہ کما مر انتہی۔ اس کے بعد امام شعرانی بعض طاعنین کے اقوال کا جواب دیکر پھر فرماتے ہیں۔

وقد تتبعت بحمد اللہ اقوالہ واقوال اصحابہ لما الفت کتاب ادلۃ المذاہب[ف] فلم اجد قولا من اقوالہ او اقوال اتباعہ الا وہو مستند الی آیۃ او حدیث او اثر او الی مفہوم ذلک او حدیث ضعیف کثرت طرقہ او الی قیاس صحیح علی اصل صحیح فمن اراد الوقوف علی ذلک فلیطالع کتابی المذکور وبالجملۃ فقد ثبت تعظیم الائمۃ المجتہدین لہ کما تقدم عن الامام مالک والامام الشافعی فلا التفات الی قول غیرہم فی حقہ وحق اتباعہ وسمعت سیدی علیا الخواص رحمۃ اللہ تعالیٰ یقول مراراً یتعین علی اتباع الائمۃ ان یعظموا کل من مدحہ امامہم لان امام المذہب اذا مدح عالما وجب علی جمیع اتباعہ ان یمدحوہ تقلیداً لامامہم وان ینزہوہ عن القول فی دین اللہ بالرای وان یبالغوا فی تعظیمہ وتبجیلہ لان کل مقلد قد وجب علی نفسہ ان یقلد امامہ فی کل ما قالہ سواء فہم دلیلہ ام لم یفہمہ من غیر ان یطالبہ بدلیل وہذا من جملۃ ذلک آپ مجتہد صاحب کو چاہیئے کہ امام شعرانی کی اس عبارت کا بتدبر مطالعہ کریں اور چپ ہو رہیں عبارت اخیرہ سے حضرت امام کی تعریف تو واضح تھی ہی تقلید شخصی

ف۔ میں نے بحمد اللہ امام صاحب کے اقوال کو اور آپ کے اصحاب کے اقوال کی خوب چھان بین کی ہے جب کہ میں نے کتاب ادلۃ المذاہب لکھی تھی بس میں نے آپکے یا آپکے اصحاب کے اقوال میں سے کوئی قول بھی تو ایسا نہ پایا جو کسی آیت یا حدیث یا اثر یا انکے مفہوم یا کسی ایسی حدیث ضعیف کی جانب جس کی سندیں بہت سی ہوں اور اس لحاظ سے وہ حسن ہو گئی ہو یا قیاس صحیح کی جانب جس کے اصول صحیح ہوں مستند نہ ہو جو اس پر مطلع ہونا چاہیئے وہ مذکورہ بالا میری تصنیف کا مطالعہ کرے الحاصل ائمہ مجتہدین کی جانب سے حضرت امام اعظم کی تعظیم و تکریم ثابت ہو چکی ہے جیسا کہ امام مالک اور امام شافعی رحمہما اللہ کے اقوال پہلے نقل کئے گئے اب ان ائمہ عظام کے علاوہ جو اور لوگ حضرت امام یا آپ کے متبعین کے حق میں یاوہ گوئی کرتے ہیں اس کا قطعاً اعتبار نہ ہوگا میں نے سیدی علی الخواص کو بہت مرتبہ یہ فرماتے ہوئے سنا ہے کہ ائمہ مجتہدین کے متبعین پر واجب ہے کہ وہ ہر اس شخص کی تعظیم کریں جنکی مدح ان کے اماموں نے کی ہو کیونکہ جب کسی مذہب کے امام نے کسی کی مدح کی تو متبعین کا لازمی فرض ہے کہ وہ بھی اپنے امام کی تقلید میں اسکی تعظیم کریں اور اس کے متعلق دین خداوندی میں بے سند بات کہنے کو الزام سے اس کے دامن کو منزہ کریں اور اسکی تعظیم و تکریم میں کوئی دقیقہ نہ اٹھا رکھیں کیونکہ ہر مقلد نے لا محالہ اپنے اوپر یہ لازم کر لیا ہے کہ وہ بلا مطالبہ دلیل کے اپنے امام کے تمام اقوال کی اتباع کریگا خواہ اس کی دلیل اس کے سمجھ میں آئے یا نہیں ۱۲۔

ثبوت بھی اُنکے ساتھ ہیں ایسا ظاہر ہے کہ گنجایش انکار نہیں اور یہہ امام شعرانی وہی ہیں جنکو مولوی نذیر حسین
صاحب نے اپنے رسالہ ثبوت حق الحقیق میں عدم قائلین وجوب تقلید شخصی میں تکثیر سواد کے لیئے شمار
کیا ہے کما سیاتی فی الدفع الآتی (دوسری فصل میں امام شعرانی آپ جیسونکی ہدایت کے لئے فرماتے
ہیں عہ فاترک یا اخی التعصب علی الامام ابی حنیفۃ واصحابہ رضی اللہ عنہم اجمعین وایاک وتقلید الجاہلین باحوالہ
وما کان علیہ من الورع والزہد والاحتیاط فی الدین فتقول ان ادلتہ ضعیفۃ بالتقلید فتحشر مع الخاسرین الی
آخر ما قال اُس سے اگلی فصل میں ضمن تقریر میں فرماتے ہیں عہ وقد اجمع السلف والخلف علی کثرۃ ورع الامام
وکثرۃ احتیاطہ فی الدین وخوفہ من اللہ تعالی الی آخر مقالتہ الشریفۃ جائے حیرت ہے کہ ایسے ایسے عالم تو امام
صاحب کے ورع وعلم وتقوی وغیرہ خصال کے مدح وثنا میں کتابیں تصنیف کریں اور اُسپر اجماع سلف و
خلف نقل فرماویں اور ہمارے مجتہد آخر الزماں فقط دارقطنی کی تضعیف بے سند کرنے بیٹھے ہیں اور علمائے
سابقین وائمہ مجتہدین کی تصریحات سے اغماض فرماتے ہیں سچ ہے شعر

چوں غرض آمد ہنر پوشیدہ شد
صد حجاب از دل بسوئے دیدہ شد

اور سب سے زیادہ عجیب بات یہہ ہے کہ ہمارے مجتہد صاحب حدیث عبادہ کے ذیل میں ابھی اپنے راس
رئیس مجتہد العصر مولوی محمد حسین صاحب کی عبارت نقل کرکے آئے ہیں جس کا خلاصہ یہہ ہے کہ کتب اصول
میں یہہ امر محقق ہو چکا ہے کہ طعن مبہم کا اعتبار نہیں ہاں مفصل کا اعتبار ہے سو اب کوئی مجتہد صاحب سے دریافت
کرے کہ حضرت ایسی کیا ضرورت پیش آئی جو اپنے ارشاد کو اتنی جلد پس پشت ڈالدیا اور یہاں دارقطنی
کے طعن مبہم سے استدلال کرنے لگے باوجودیکہ اقوال سلف صالحین اُسکی اشد تردید کر رہے ہیں کیا کہنے
عدم تقلید اسی کا نام ہے کہ اپنے قول کی بھی پابندی نہ کیجائے خیر ہمارے مجتہد صاحب کی تضعیف سے
حضرت امام کی شان میں تو کسی عقل کے دشمن ہی کو کچھ خیال خام پیدا ہوگا ہاں مجتہد صاحب کی انصاف پرستی
اور دیانت اور سلف صالحین کی شان میں لزوم ادب سب اہل فہم کو انشاء اللہ خوب ظاہر ہوگیا شعر ؎

عہ برادر من لازم ہو کہ حضرت امام ابی حنیفہ اور آپ کے اصحاب رضوان اللہ علیہم اجمعین کے متعلق تعصب کو چھوڑ دو اور خبردار خبردار
ان لوگوں کی تقلید مت کرنا جو حضرت امام اعظم کے حالات سے اور آپ کے تقوی اور زہد سے جاہل اور ناواقف ہیں کہیں
ایسا نہو کہ اس اندھی تقلید میں تم بھی یہ کہنے لگو کہ امام صاحب کے دلائل کمزور ہیں جس کا نتیجہ یہ ہوگا کہ تمہارا حشر محروم القسمت خاسرین کے زمرہ میں ہو ۱۲

عہ حضرت امام اعظم رحمۃ اللہ علیہ کی کثرت تقوی اور دینی معاملات میں شدت احتیاط اور خداوند عالم سے خوف وخشیہ
پر سلف اور خلف متقدمین اور متاخرین کا اجماع ہو چکا ہے ۱۲

باجی خورشید طاعن بر خود ست
کاے دو چشم مثل شپر مردا ست

اور اب تو یہاں تلک نوبت ہو گئی ہے کہ جیسا سلف صالحین نے حضرت امام کے مناقب میں کتابیں جمع کی ہیں آجکل کے بعض حضرات اُسکے بالعکس حضرت امام کے مطاعن و معائب میں رسالے تصنیف کرتے ہیں اور کتب شیعہ سے امام کی شان میں اُمور ردیہ جمع کر کے اپنے نامۂ اعمال سیاہ کرتے ہیں اور ہمارے مجتہد صاحب نے گو بظاہر یہاں تلک تو نوبت نہیں پہونچائی مگر مادہ وہی معلوم ہوتا ہے مصرعہ

وہی فتنہ ہے لیکن یاں ذرا سانچہ میں ڈھلتا ہے

اور اس امر کی ایک علامت ظاہرہ تو یہی ہے کہ حدیث سابق جو بروایت محمد بن اسحاق ترمذی سے ہمارے مجتہد صاحب نے نقل فرمائی ہے اسکو تو تعصب سے صحیح متفق علیہ بلا انکار فرماتے ہیں باوجودیکہ محمد بن اسحٰق کو ائمہ معتبرین مثل امام مالک و ہشام بن عروہ وغیرہ کے کوئی کذاب کہتا ہے کوئی خبیث کوئی دجال فرماتا ہے اور حضرت امام جنکی مدائح میں اقوال سلف و خلف خصوصاً ائمہ مجتہدین و کتب علمائے جملہ مذاہب ائمہ اس کثرت سے ہیں کہ اگر ہم بھی اپنے علم کے موافق ان سب کو جمع کریں تو فرع اصل سے کئی حصہ زیادہ ہو جاوے اُنکی روایتہ کو ہمارے مجتہد صاحب بوجہ تعصب ضعیف فرماتے ہیں ؎

چوں خدا خواہد کہ پردہ کس درد
میلش اندر طعنہ پاکاں برد

بالجملہ امام ابو حنیفہ کو ضعیف کہنا اور نہ کیا کہوں اُسی کا کام ہے جسکو ضعیف و قوی کی پوری تمیز نہ ہو اور علمائے شریعت کے اقوال کو قابل اعتماد نہ سمجھتا ہو اور جب امام صاحب کا اورع الناس اور اعلم الناس ہونا اقوال اکابر سے ظاہر ہو گیا تو اب اُن کی روایت کے صحیح بلکہ اصح ہونے میں کس کو کلام ہو سکتا ہے اگرچہ کسی روایت میں وہ منفرد بھی ہوں کیونکہ ثقہ کی روایت بالاتفاق سب کے نزدیک معتبر ہے گو منفرد ہو چنانچہ کتب اصول میں مذکور ہے علاوہ ازیں حدیث مذکور کو سوائے امام اور ثقات نے بھی روایت کیا ہے امام صاحب نے جو حدیث مذکور کو بسند صحیح مرفوع کیا ہے موطا میں موجود ہے وہو ہذا[۵] اخبرنا ابو حنیفہ ثنا ابوالحسن موسیٰ بن ابی عائشۃ عن عبداللہ بن شداد عن جابر رضی اللہ عنہ عن النبی صلی اللہ علیہ وسلم انہ قال من صلی خلف امام فان قراۃ الامام لہ قراۃ اسکے رواۃ کو ملاحظہ فرمائیے کہ سب کے سب ثقہ اور معتبر ہیں

---

[۵] حضرت جابر روایت فرماتے ہیں کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا جو شخص امام کے پیچھے نماز پڑھے تو امام کی قرأت اُس کے لئے بھی قرأت ہے ۱۲

حرف طعن نہ ہوتا تو بالتفصیل عرض کرتا سو جب روایۃ ثقہ سے حدیث مذکور ثابت ہو چکی تو اب اُس کے
تسلیم میں کیا تامل ہے حدیث مذکور کے مسلم ہونے کے لئے یہی روایۃ ثقات کافی تھی مگر حضرۃ الغیبن کی تحجت
قطع کرنیکو ایک دو روایۃ صحیح کلام ابن ہمام سے اور بھی اُس کے مؤید عرض کرتا ہوں عــہ قال احمد فی مسندہ
اخبرنا اسحق الازرق ثنا سفیان و شریک عن موسیٰ بن ابی عائشۃ عن عبد اللہ ابن شداد عن جابر رضی
اللہ عنہ قال قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم من کان لہ امام فقراۃ الامام لہ قراۃ ثم قال و روٰہ عبد الحمید ثنا ابو
نعیم ثنا الحسن بن صالح عن ابی الزبیر عن جابر عن النبی صلی اللہ علیہ وسلم فذکرہ عــہ واسناد حدیث جابر الاول صحیح
علی شرط الشیخین والثانی علی شرط مسلم فہولاء سفیان و شریک و جریر و ابو الزبیر رفعوہ بالطرق الصحیحۃ فبطل
عدہم فیمن لم یرفعہ ولو تفرد الثقۃ وجب قبولہ لان الرفع زیادۃ و زیادۃ الثقۃ مقبولۃ فکیف ولم یتفرد انتہیٰ
کلام ابن ہمام اسکے سوا اس حدیث کے طرق متعدد اور بھی موجود ہیں اور حضرت ابن عمر اور جابر بن عبد اللہ
اور ابو سعید خدری و ابو ہریرہ و ابن عباس و انس بن مالک وغیرہم رضی اللہ عنہم اجمعین سے حدیث مذکور
منقول ہوئی ہے اور روایت کرنیوالے ابن ماجہ اور طبرانی اور دار قطنی اور ابن حبان وغیرہ ہیں اور طرق مذکورہ
میں سے اکثر طرق ضعیف ہیں اور بعض طرق جیسے ہم نے اوپر بیان کئے صحیح ہیں بلکہ مطابق شرائط بخاری
و مسلم ہیں کما مر فی کلام امام ابن ہمام" اور طرق ثلثہ جو ہم نے عرض کئے اُن میں ہر ایک لائق اعتماد و قابل
عمل ہے چہ جائیکہ اُن کے مؤید طرق اخر بھی موجود ہوں اور طرق ضعیفہ کو بھی ملایئے تو پھر تو قوت سند حدیث مذکور
اور بھی اعلیٰ ہو جاویگی اور یہ امر سب پر روشن ہے کہ سند ضعیف گو علی سبیل الاستقلال قابل یقین و اعتماد
نہ ہو مگر متابع اور شاہد ہوتے ہیں تو کلام ہی نہیں بلکہ کتب اصول میں تو یہ امر موجود ہے کہ اگر کسی حدیث کے
طرق متعددہ ضعیفہ موجود ہوں تو حدیث مذکور بوجہ تعدد طرق حسن بنجاتی ہے اور قوی سمجھی جاتی ہے

عــہ حاصل ترجمہ یہ ہے کہ حضرت جابر بن عبد اللہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد گرامی نقل کرتے ہیں من کان امام الحدیث
یعنی نماز میں جس شخص کا کوئی امام ہو تو امام کی قراءت اس مقتدی کی بھی قراءۃ ہے ۱۲ یہ ہی مضمون دوسری سند اور حدیث کا بھی ہے ۱۲
عــہ حضرت جابر رضی اللہ عنہ کی حدیث کی پہلی سند شیخین کی شرط کے موافق ہے اور دوسری حدیث کی سند امام مسلم رحمہ اللہ کی شرط کے مطابق
ہے دیکھو یہ حضرات یعنی حضرت سفیان ۔ شریک ۔ جریر ۔ اور ابو الزبیر انہوں نے صحیح سندوں کے ساتھ اس حدیث
کو مرفوعاً بیان کیا ہے لہذا ان حضرات کے متعلق یہ کہنا کہ اس حدیث کو مرفوعاً نہیں بیان کیا باطل ہے اور
قاعدہ ہے کہ اگر کوئی ثقہ ایک زیادت کو منفرداً بیان کر دے تو اُس کی ثقاہت کے باعث اس کی یہ زیادتی معتبر ہوگی
تو اسی طرح حدیث کو مرفوع بیان کرنا بھی ایک زیادتی ہے جس کو اگر ایک ثقہ بھی بیان کرتا تو اس کو قبول کرنا لازم تھا
پھر جائیکہ اتنے بہت سے ثقہ حضرات بیان کریں۔ ۱۲

سو جب طُرق ضعیفہ مل کر قوی شمار ہوتے ہیں تو طُرق ضعیفہ کا صحیحہ کے ساتھ ملکر اعلیٰ اور اقویٰ ہونا
امر بدیہی ہے مگر ہمارے مجتہد صاحب کثرت طُرق اور صحت سند جمیع اُمور سے قطع نظر فرما کر حدیث مذکور
کے جمیع طُرق پر علی الاطلاق حکم ضعف لگاتے ہیں اور اہل انصاف کو تقریر بالا کے ملاحظہ کے بعد یہ امر
خوب روشن ہو جائیگا کہ ہمارے مجتہد صاحب نے جو قول گذشتہ میں دو دعوے فرمائے تھے دونوں
بے اصل نکلے اگرچہ ہماری ثبوت مدعا کے لیئے ایک دعوے کا بطلان بھی کافی تھا مگر الحمد للہ کہ مجتہد صاحب
کا خیال دونوں طرح سے خام نکلا اور امام صاحب کا ضعیف شمار کرنا جیسے مجتہد صاحب کی دلیری متعصبانہ
تھی ایسا ہی امر دوم بھی یعنی یہہ فرمانا کہ سوائے امام ابو حنیفہ اور حسن بن عمارہ کی حدیث مذکور کو مرفوعاً کسی
نے نہیں بیان کیا محض بے اصل نکلا چنانچہ مفصلاً ابھی گذر چکا ہے جناب مجتہد صاحب سے عرض کرتا ہوں
کہ حدیث مذکور کی صحت سے جسکی آپ دارقطنی کی تقلید سے تضعیف کی ہوس کرتے ہیں حدیث سابق عبادہ
بن صامت کی سند کو ہرگز مناسبت نہیں اس حدیث کے راوی وہ جو علی شرط الشیخین شمار کیئے جاویں اور
حدیث عبادہ کے بعض راوی وہ کہ بقول ائمہ کذاب اور دجال اور بقول بعض غیر معتبر وغیر قابل احتجاج
حدیث مذکور کی طُرق کثیرہ اور آیتہ قرآنی اور احادیث نبویؐ اسکے مؤید اور حدیث عبادہ میں ایک امر بھی
اس رُتبہ کا نہیں انہیں وجوہ سے مولانا بحر العلوم ارکان اربعہ میں فرماتے ہیں اسناد حدیث من کان لہ
امام الحدیث اقوی من اسناد عبادۃ بن صامت انتہی اور صاحب فتح القدیر بھی حدیث مذکور کی شان میں
یہی فرماتے ہیں ویقدم لتقدم المنع علی الاطلاق عند التعارض ولقوۃ السند فان حدیث المنع من کان لہ
امام اصح الی آخر ما قال۔ ادہر علامہ عینی کہتے ہیں وفی حدیث عبادۃ محمد بن اسحٰق بن یسار وہو مدلس قال
النووی لیس فیہ الا التدلیس قلنا المدلس اذا قال عن فلان لایحتج بحدیثہ عند جمیع المحدثین مع انہ قد کذبہ مالک
وضعفہ احمد وقال لایصح الحدیث عنہ وقال ابو زرعۃ الرازی لایقضی لہ بشئی انتہی۔ اب ملاحظہ فرمائیے کہ
حدیث من کان لہ امام الخ باوجودیکہ کئی وجہ سے بنسبت حدیث عبادہ قوی اور قابل عمل ہے مگر اسپر
بھی آپکا اُلٹا اسکو ضعیف فرمانا اور حدیث عبادہ کو صحیح بلا انکار فرمانا بڑی عجیب بات ہے اس کے
بعد اہل فہم کی خدمت میں یہہ عرض ہے کہ مجتہد صاحب نے جو دلائل پیش کیئے تھے بفضلہ تعالیٰ سب کا
جواب ہو گیا اب یوں جی چاہتا ہے کہ تقریر موعود جس کا ہم پہلے وعدہ کر آئے ہیں استحساناً درج کتاب
کریں جس سے یہہ امر واضح ہو جائے کہ حدیث ثانی عبادہ متفق علیہ یعنی لاصلوٰۃ لمن لم یقرء بام القرآن
حدیث من کان لہ امام فقراۃ الامام لہ قراءۃ کے معارض ہی نہیں گو در صورت تسلیم تعارض بھی ہماری
طرف سے جواب ہو سکتا ہے کہ ما فریقین کسی طرح اگر یہہ محقق ہو جائے کہ حدیثین مذکورین میں تعارض ہی

نہیں تو یہہ بہت ہی خوب بات ہے سب جانتے ہیں کہ اصل یہی ہے کہ ادلہ شرعیہ اور احادیث نبوی
میں حتی الوسع تعارض نہ مانا جائے ہاں جب کوئی صورت تطبیق ممکن نہ ہو تو بمجبوری نصوص شرعیہ میں تعارض
و تناقض مانکر ایکو ترجیح کرتے ہیں سو در صورت تسلیم تعارض تو تقریر بالا عرض کر چکا ہوں ہاں وہ تقریر
جس سے یہہ واضح ہو جائے کہ دونوں حدیثوں میں اصل سے تعارض اور تقابل ہی نہیں عرض کرتا ہوں
مگر تقریر مذکور سے پہلے بنظر مزید توضیح یہہ عرض ہے کہ ہمارے مجتہد صاحب نے اس دفعہ میں اب تلک
اپنے ثبوت مدعا کے لیئے کل دو حدیثیں عبادہ بن صامت کی بیان کی ہیں سو حدیث اول جو بروایت
ترمذی وغیرہ منقول ہے وہ تو بیشک نصوص منع قرأۃ خلف الامام معارض ہے مگر اُسکی صحت میں کلام ہے
کما مر سو وہ حدیث احادیث صحیحہ بالخصوص نص قرآنی کے مزاحم نہیں ہو سکتی بلکہ ان نصوص صحیحہ اور متواترہ
کے مقابلہ میں حدیث مذکور ہی کو ترک کرنا پڑیگا باقی رہی حدیث ثانی جو متفق علیہ ہے اُسکو اگر نصوص
منع قرأۃ کے معارض مان لیں تو ہماری طرف سے جوابات مذکورہ بالا کے سوا یہہ بھی جواب ہو سکتا ہے
کہ گو حدیث عبادہ متفق علیہ ہے مگر پھر خبر واحد ہے نص قرآنی پر کیونکر اُسکو ترجیح ہو سکتی ہے اور جب
اُسکو نصوص منع قرأۃ کے معارض ہی نہ مانا جائے تو پھر حدیث عبادہ ہمارے مقابلہ میں آپکو کسی طرح
مفید ہو ہی نہیں سکتی اور بعد غور کامل یہی امر ذہن نشین ہوتا ہے کہ حدیث لاصلوٰۃ لمن لم یقرء بام القرآن
حدیث من کان لہ امام الخ کی معارض نہیں اِسلیئے کہ حدیث سابق کا ماحصل تو فقط یہہ ہے کہ ہر ایک مصلی
کے حق میں قرأۃ فاتحہ ضروری ہے باقی رہی یہہ بات کہ بالخصوص ہر ایک شخص کو بذات خود فاتحہ کا پڑھنا لازم
ہے اور بدون اِسکے وجوب قرأۃ سے بری الذمہ نہوگا یا کوئی اور بھی اُسکی طرف سے پڑھ سکتا ہے
کہ جس کے پڑھنے سے یہہ سبکدوش ہو جائے اور اُسکا پڑھنا بعینہ اس کا پڑھنا سمجھا جاوے سو اِس حکم
سے حدیث مذکور ساکت ہے ہاں حدیث من کان لہ امام فقرأۃ الامام لہ قرأۃ نے اِس امر کی تشریح
کر دی اور یہہ بات واضح کر دی کہ ہر ایک شخص کی طرف سے اُسکا امام حکم قرأۃ کو انجام دیکر اُس کو
سبکدوش کر دیگا اور بحکم حدیث مذکور قرأۃ امام بعینہ مقتدی کی قرأۃ سمجھی جائیگی سو اب ہم بھی یہی کہتے ہیں
کہ بدون قرأۃ فاتحہ کسی کی نماز پوری نہ ہوگی خواہ امام ہو یا مقتدی یا منفرد لیکن صلوٰۃ ماموم کو اگرچہ وہ ساکت
و صامت ہی کھڑا ہے قرأۃ فاتحہ سے خالی سمجھنا بعد ملاحظہ حدیث ہذا کے ٹھیک نہیں معلوم ہوتا کیونکہ حسب ارشاد
نبوی قرأۃ امام بعینہ قرأۃ ماموم ہے اور جیسا درباب ضم سورۃ امام کے ہوتے ہوئے مقتدی کو پڑھنا
نہ چاہیئے باوجودیکہ خود حضرت عبادہ کی روایت میں جو امام مسلم نے بیان کی ہے لاصلوٰۃ لمن لم یقرء بالفاتحۃ
الکتاب کے بعد لفظ فصاعدا کا بھی موجود ہے جس کا مطلب یہہ ہوا کہ جو شخص فاتحۃ الکتاب اور اُس کے سوا

اور کلام اللہ پڑھے یعنی ضم سورۃ نہ کرے اُسکی نماز نہ ہوگی لیکن بوجہ حدیث سابق امام کا ضم سورۃ کرنا بعینہ مقتدی کا پڑھنا ہے ایسا ہی دربارہ قرأۃ فاتحہ قرأۃ امام بعینہ قرأۃ ماموم ہے اور اس صورت میں حدیث عبادہ مروی بروایت ترمذی و نیز مروی بروایت مسلم اور حدیث قرأۃ الامام قرأۃ لہ میں اصلا تعارض نہ ہوگا ہاں آپ کے مشرب کے موافق حدیث مسلم کو تو ضروری منسوخ و متروک کہنا پڑیگا اب آپ ہی انصاف کریں کہ کونسا مشرب اولیٰ ہے اور بعینہ یہی صورت احکام شرعیہ میں مواضع متعددہ میں موجود ہے اور جمہور اُمت نے اُسکو ان مواقع میں تسلیم کیا ہے بطور مثال ایک دو موقع عرض کئے دیتا ہوں دیکھئے درباب سترہ حدیث میں ارشاد ہے اذا صلی احدکم فلیجعل تلقاء وجہہ شیئًا [عہ] اور صدقۃ الفطر کی شان میں آیا ہے فرض رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم زکوٰۃ الفطر صاعا من تمر او صاعا من شعیر علی العبد والحر الخ [عہ] دوسری حدیث میں حکم ہے الا ان صدقۃ الفطر واجبۃ علی کل مسلم ذکر او انثی حر او عبد صغیر او کبیر ان حدیثوں سے صاف ظاہر ہے کہ حکم سترہ اور وجوب صدقۃ الفطر میں تمام مصلی اور مسلمین شریک ہیں مصلی خواہ امام ہو یا ماموم یا منفرد مسلم حر ہو یا عبد حالانکہ جمہور امت نے دونوں حدیثوں کو خاص کر لیا ہے حدیث سترہ سے تو مقتدی کو خارج کر دیا ہے اور بوجہ حدیث حضرت عبد اللہ بن عباس وغیرہ سترۃ الامام سترۃ المقتدی کا حکم لگاتے ہیں بلکہ ان دونوں حدیثوں کو معارض بھی نہیں کہتے باوجودیکہ جن احادیث سے حدیث سترہ کی تخصیص کرتے ہیں وہ احادیث فعلی ہیں اور حدیث من کان لہ امام الخ حدیث قولی دال بالتصریح ہے علی ہذا القیاس حکم وجوب ادا صدقۃ الفطر سے عبد کو خاص کرتے ہیں باوجودیکہ حدیث مذکور میں لفظ علی العبد والحر کا بالتصریح موجود ہے اور بجز تعامل صحابہ وغیرہ کوئی حدیث قولی ایسی نظر سے نہیں گذری کہ جس میں بالتصریح رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے یہہ فرمایا ہو کہ عبد کی طرف سے اُس کے مولی کو صدقہ ادا کرنا پڑیگا حالانکہ جمہور علماء اِس کے قائل ہیں تو جیسا امام کا سترہ بعینہ مقتدیوں کے لئے کافی ہوتا ہے اور مولی کا ادا صدقہ بعینہ ادا صدقہ از جانب عبد سمجھا جاتا ہے اور احادیث مذکورہ کے یہہ امر مناقض نہیں یہی حال بعینہ قرأۃ امام کا سمجھنا چاہیئے اور حسب الارشاد نبوی فقرأۃ الامام الخ قرأۃ امام کو بعینہ قرأۃ ماموم بدرجہ اولی کہنا پڑیگا اور حسب معروضہ بالا حدیث قرأۃ الامام الخ حدیث لا صلوٰۃ لمن لم یقرأ بفاتحۃ الکتاب کے معارض نہ ہوگی بلکہ مبین و مفسر کہنا ہوگا یعنی حدیث عبادہ سے تو فقط اِس قدر ثابت ہوا تھا کہ ہر مصلی کو قرأۃ فاتحہ لازم ہے حدیث مذکور اِس سے ساکت تھی کہ خود مقتدی کو بالذات پڑھنی چاہیئے یا امام بھی اُس کی طرف سے اِس مہم کو سرانجام دے سکتا ہے اور حدیث من کان لہ امام فقرأۃ الامام لہ قرأۃ نے اِس کی خوب توضیح فرما دی جیسا بعض احادیث سے یہہ ثابت ہوا تھا کہ

عہ جب کوئی شخص نماز پڑھے تو چاہیئے کہ اپنے چہرے کی جانب کوئی چیز کر لے ۱۲ عہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے صدقہ فطر

ہر مصلی کو سترہ چاہیئے اور ہر ایک عبد مسلم پر صدقہ فطر واجب ہے مگر احادیث مذکورہ اس سے ساکت نہیں کہ ہر ایک مصلی اور مسلم پر بالذات وبلا واسطہ اقامت سترہ اور ادائے صدقہ واجب ہے یا کوئی اور بھی اس کی طرف سے اس خدمت کو انجام دلیہ یکتا ہے سو بعض احادیث و آثار صحابہ و بداہتہ عقل سے یہہ امر واضح ہوگیا کہ ہر مصلی کی طرف سے اسکا امام اور ہر عبد کی طرف سے اسکا مولی ان امور کو کرلیگا مقتدی اور عبد بذات خود ان امور کے مکلف نہیں ان سب امور کے علاوہ اگر درایتہ سے کام لیجئے تو بھی یہی امر اولی بالصواب معلوم ہوتا ہے کہ امام کے ہوتے ہوئے مقتدی بار قرأۃ سے بالکل سبکدوش ہونا چاہیئے اور آپکا حدیث قرأۃ الامام قرأۃ لہ کے مقابلہ میں ہر دو روایت حضرت عبادہ سے جن کو آپ نے نقل فرمایا ہے قرأۃ خلف امام کو ثابت کرنا صاف ترجیح مرجوح ہے اس مرحلہ کے جمیع مراتب کو علی التفصیل طے کرنے سے تو کچھ اپنی ہیچمدانی مانع آتی ہے اور اس سے زیادہ آپکی نا انصافی ڈراتی ہے جب آپ امور بدیہیہ کے سمجھنے میں کوتاہی فرماتے ہیں تو اب ان مضامین کے تسلیم کرنیکی آپ سے کیا امید کیجاوے جن مضامین میں فہم و انصاف کی زیادہ ضرورت ہے اور آپکی غلط فہمی کو بدفہمی اور کم استعدادی پر اگر حمل کروں تو اس قول کو سوائے صاحب فہم سلیم و منصف کے جس نے آپ کی کتاب کو بغور ملاحظہ فرمایا ہو ہرگز کوئی بھی باور نہ کریگا بلکہ سردست ہر کوئی یہی کہے گا کہ یہہ کب ہوسکتا ہے کہ ایک طالب علم کے مقابلہ میں جو کہ اپنی ہیچمدانی کا خود قائل ہے وہ شخص غلطی کرے کہ جو ملقب بہ افضل المتکلمین ہوا۔ اور اس کی کتاب کی ثنا خوانی میں مجتہدین دہلی و پنجاب رطب اللسان ہوں مگر خیر ہرچہ باداباد بطریق اجمال اس قدر عرض کیئے دیتا ہوں کہ درباره صلوٰۃ بشہادت عقل سلیم و قواعد شرع امام تو موصوف بالذات ہے اور مقتدی موصوفین بالعرض امام کی صلوٰۃ صلوٰۃ حقیقی و بالذات اور امام مصلی حقیقۃ و بالذات ہے اور صلوٰۃ مقتدی صلوٰۃ بالتبع و بواسطہ صلوٰۃ امام ہوگی اور مقتدی بالتبع اور بواسطہ امام مصلی کہلائینگے جس کا ماحصل یہہ ہوا کہ صلوٰۃ امام و مقتدی صلوٰۃ واحد ہے اور اس صلوٰۃ کے ساتھ امام تو موصوف بلاواسطہ ہے اور مقتدی بوجہ تبعیت امام یہہ نہیں کہ صلوٰۃ امام اور ہے اور صلوٰۃ مقتدی جدی ہے یعنی صلوٰۃ در حقیقۃ واحد ہے اور مصلی متعدد صلوٰۃ امام و مقتدی کو اگر متعدد کہا جاتا ہے تو بوجہ تعدد مصلی متعدد کہا جاتا ہے چنانچہ اتصاف بالذات اور اتصاف بالعرض سب مواقع میں بعینہ یہی حال ہوتا ہے کہ وصف تو واحد ہوتا ہے اور موصوف متعدد ایک تو موصوف بالذات اور باقی موصوف بالعرض چنانچہ ملاحظہ احوال کشتی و جالسان کشتی وغیرہ امثلہ سے واضح ہے اور یہ امر بھی تمام اہل فہم پر واضح ہے کہ فرد یات وصف کی ضرورت فقط موصوف بالذات کو ہوتی ہے اور آثار و نتائج وصف موصوف

بالذات و بالعرض دونوں کو لاحق و حاصل ہوتے ہیں مثال مذکورہ سابق میں مثلاً اسباب حرکت کی ضرورت تو فقط کشتی کی جانب ملحوظ ہو گی البتہ آثار حرکت مثل تبدل اوضاع و انتقال مکان وغیرہ جیسے کشتی کو حاصل ہوتے ہیں ویسے ہی حرکت کشتی کی بدولت جالسین کشتی کو بھی میسر آجاتی ہے اور لفظ متحرک بظاہر دونوں پر برابر بولا جاتا ہے فرق ہے تو فقط اولیتہ و ثانویتہ کا یعنی حرکت واحدکی وجہ سے کشتی بالذات اور جالسین بالعرض متحرک ہوتے ہیں بعینہٖ یہی قصہ صلوٰۃ میں نظر آتا ہے کہ صلوٰۃ واحد کے ساتھ امام و مقتدی سب متصف ہیں مگر اول بالذات اور ثانی بالعرض یہ نہیں کہ صلوٰۃ مقتدی مستقل و منفرد اور صلوٰۃ امام کے مغائر ہے اور جب امام وصف صلوٰۃ میں موصوف بالذات ہوا تو حسب معروضہ بالا اصل صلوٰۃ یعنی قرأۃ کی ضرورت فقط امام کو ہو گی البتہ آثار صلوٰۃ وصف صلوٰۃ کے ساتھ مقتدیوں کو بھی بواسطہ امام نصیب ہو جاویں گے باقی طہارت و استقبال قبلہ و دعائے افتتاح و رکوع و سجود وغیرہ کو امام و مقتدی کے حق میں یکساں دیکھ کر کوئی صاحب اُلجھنے کو تیار نہوں عنقریب انشاء اللہ اُسکی حقیقت منکشف ہوئی جاتی ہے بالجملہ جب امام کو در بارۂ صلوٰۃ موصوف اصلی مانا جائے تو پھر قرأۃ امام کو قرأۃ مقتدی کہنا ایسا امر جلی ہے کہ اہل فہم تو انشاء اللہ اُسکو علی الراس والعین ہی رکھیں گے البتہ یہہ امر باقی رہا کہ امام کا در بارۂ صلوٰۃ موصوف بالذات ہونا کس دلیل شرعی سے معلوم ہوتا ہے سو بحمد اللہ امام کا وصف صلوٰۃ میں موصوف بالذات ہونا اور صلوٰۃ امام و ماموم کا متحد ہونا بچند وجوہ ثابت ہے اول تو دیکھئے افضلیت امام حسب ترتیب مذکورہ فی الاحادیث اس امر پر شاہد ہے کہ اُدہر سے افاضہ اور اِدہر سے استفاضہ ہے یعنی جیسے جالسین سرعۃ و بطوء و استقامت و استدارۃ وغیرہ میں کشتی کے تابع ہیں ایسے ہی کمال و نقصان میں صلوٰۃ مقتدی تابع صلوٰۃ امام ہے اِس لیئے امام کا اعلم و اقرأ و اورع وغیرہ ہونا مطلوب و مرغوب ہوا۔ ورنہ اگر صلوٰۃ مقتدی و صلوٰۃ امام باہم مستقل و مغائر ہوتے تو تقدم و تاخر مکانی اِس امر کو مقتضی نہیں کہ متقدم مکانی متاخر مکانی سے افضل و اعلیٰ ہو ورنہ وہ منفرد فی الصلوٰۃ جو قریب قریب کھڑے ہو کر نماز ادا کریں ضرور اِس حکم کے محکوم علیہ ہوتے دُوسرے احادیث متعددہ سے یہہ امر ثابت ہے کہ مصلی کے روبرو سترہ قایم ہونا چاہیئے سو اگر مقتدی بھی مصلی اصل ہوتا تو ضرور وہ بھی حکم اقامت سترہ کا مخاطب ہوتا حالانکہ حدیث ابن عباس اور مذہب جمہور سے یہہ امر آشکارا ہے کہ سترہ امام ہی مقتدیوں کو کافی ہے سو اگر مقتدی بھی مصلی اصلی اور اس کی صلوٰۃ مستقل صلوٰۃ ہوتی پھر حکم اقامۃ سترہ سے اُسکا بری الذمہ ہونا اور سترۃ الامام سترۃ المقتدی کہنا کیونکر درست ہوتا اس سے بھی افاضہ امام و استفاضہ ماموم بطریق سابق ظاہر ہوتا ہے تیسرے سہو امام سے تمام مقتدیوں پر سجدہ سہو کا لازم آنا اور سہو مقتدی سے اور تو رہا گنا خود اسی

پر سجدہ کا لازم نہ آنا اتحاد صلوٰۃ امام و ماموم پر دلالت کرتا ہے ورنہ اگر صلوٰۃ امام و ماموم صلوٰۃ متعددہ تھی تو امام کے نقصان سے ماموم کے ذمہ جبر اُسکا کیوں ضروری ہوا اور درصورت سہو مقتدی حکم جبر یعنی سجدہ سہو سے مقتدی کیوں بری ہوگیا اِس سے صاف ظاہر ہے کہ مصلی حقیقۃً و اصالۃً امام ہے اور مقتدی مصلی بالعرض اور امام مفیض اور مقتدی مستفیض ہے وہوالمطلوب وجہ چوتھی ارکان صلوٰۃ مثل رکوع و سجود و قیام و قعود وغیرہ میں مقتدیوں کو حکم معیت و اتباع امام ہونا اور تقدیم و تاخیر کا ممنوع ہونا بلکہ جو رکوع و سجود وغیرہ ادائے امام سے پہلے ادا کر لیا جاوے اُسکا صلوٰۃ میں شمار نہ ہونا بالشہادۃ فطرۃ سلیمہ اسپر شاہد ہے کہ صلوٰۃ امام صلوٰۃ حقیقی اور صلوٰۃ مقتدی صلوٰۃ بالتبع ہے اور صلوٰۃ امام ہی مقتدیوں کی طرف منسوب ہے ورنہ درصورت استقلال صلوٰۃ مقتدی ممانعت مذکور کی کوئی وجہ نہ تھی علاوہ ازیں اور بھی وجوہ ہیں کہ جن سے اہل فہم کے نزدیک صلوٰۃ ماموم کا صلوٰۃ امام سے مستفیض ہونا مفہوم ہوتا ہے مثلاً فساد صلوٰۃ امام سے صلوٰۃ مقتدی کا فاسد ہونا اور فساد صلوٰۃ مقتدی سے فقط مقتدی ہی کی نماز کا باطل ہونا اتحاد صلوٰۃ امام و ماموم پر بطریق المذکور دلالت کرتا ہے ورنہ چاہیئے تھا کہ امام محدث ہو یا جنبی کپڑے پاک ہوں یا ناپاک قبلہ رو ہو یا نہ ہو مفسدات صلوٰۃ کا عمداً مرتکب ہو یا خطاءً سب صورتوں میں امام ہی کی نماز میں فرق آتا یا نہ آتا مگر مقتدیوں کی نماز درست ہو جایا کرتی علی ہذا القیاس مقتدیوں کا قرأۃ سورۃ سے سبکدوش ہونا تبعیت مذکورہ کے لیئے قرینہ واضح ہے بلکہ بشرط فہم حکم فقرأۃ الامام قرأۃ لہٗ کے ارشاد فرمانیکی وجہ بھی وہی اصالت و تبعیت ہے اسی طرح پر مدرک فی الرکوع کا بالاجماع حکم قرأۃ سے سبکدوش ہونا اسی طرف مشیر ہے کہ قرأۃ امام بعینہٖ قرأۃ ماموم ہے بلکہ مدرک فی الرکوع کو حکم وجوب قیام ہی سے بری الذمہ کرنا اور اُس کے حق میں اُس رکعت کو تام و کامل شمار کرنا اور اُس رکعت کا اُسپر اعادہ نہ آنا بھی امر مذکور ہی پر دال ہے کیونکہ قیام بوجہ قرأۃ مطلوب تھا جب قرأۃ ہی اُس کے ذمہ نہیں تو اب اس سے مطالبہ قیام بے سود ہے ہاں عدم قیام رکعات باقیہ سے نماز مقتدی بوجہ اتباع امام حسب بیان وجہ رابع بیشک فاسد ہو جائے گی اب ہمارے مجتہد صاحب چشم انصاف سے ملاحظہ فرما دیں کہ وجوہ مذکورہ سے ہمارا مطلب صاف ثابت ہوتا ہے اور جیسے اختلاف تشکلات قمر وغیرہ کے مشاہدہ سے نور القمر مستفاد من نور الشمس کا یقین ہو جاتا ہے اور جیسے بعد ملاحظہ حرکت د او فلاع کشتی و جالسین کشتی حرکت کشتی کی ذاتی ہونیکا اور حرکت جالسین بالتبع ہونیکا یقین ہو جاتا ہے بشرط فہم و انصاف بعد ملاحظہ وجوہ مذکورہ اتحاد صلوٰۃ بین الامام والماموم کا بطریق مذکور یقینی ہونا لازم ہے ہاں شاید کسی کو اس کے بعد یہ شبہ گذرے

تو گزرے کہ بوجہ وحدۃ صلوٰۃ امام و ماموم جیسے قرأۃ امام بعینہٖ قرأۃ ماموم ٹھیری تو اسی طرح چاہیئے
تھا کہ مقتدیوں پر طہارت و ستر عورت استقبال قبلہ و رکوع و سجود وغیرہ بھی واجب نہ ہوتا مثل قرأۃ
یہ بار بھی امام ہی کے سر رہتا اور دعائے افتتاح اور تسبیحات رکوع و سجود و تشہد و تسلیم سب حسب مراتب
امام ہی سے مطلوب ہوتے سو جواب اجمالی اس شبہ کا یہہ ہے کہ عروض وصف کیلئے یہہ امر لازم ہے کہ موصوف
بالعرض موصوف بالذات کے احاطہ سے خارج نہ ہو حرکت کشتی سے وہی منتفع ہو سکتا ہے جو اس کے
احاطہ میں ہو کیف ما اتفق دریا میں ہونے سے کیا کام نکل سکتا ہے ایسے ہی صلوٰۃ امام سے وہی مستفید
ہو سکتا ہے جو اُس کے احاطہ صلوٰۃ سے خارج نہ ہو سو جو شخص شرائط و ارکان ضروریات صلوٰۃ مثل استقبال
قبلہ و طہارت و ستر عورت وغیرہ کا پابند نہ ہوگا اور اتباع امام کو جو ضروریات صلوٰۃ میں ہے قیام و رکوع
و سجود وغیرہ میں بجا نہ لائیگا تو وہ شخص احاطہ صلوٰۃ ہی سے خارج ہے حسب معروض احقر صلوٰۃ امام سے کیونکر
مستفید ہو سکتا ہے بلکہ اگر کوئی شخص ظاہر میں امام کے ساتھ نماز پڑھے اور اُسکی اقتدا کی نیت نہ کرے
گو قیام و رکوع و سجود وغیرہ ارکان صلوٰۃ ادا کرے مگر بوجہ عدم نیت اقتدا جو کہ مقتضیات استفادہ اور
اتصاف بالعرض میں سے ہے اُسکی نماز معتبر نہ ہوگی اور نیت اقتدا ہر مقتدی پر فرض اور لازم ہوگی سو
اُسکی وجہ بھی وہی خروج مقتدی عن احاطہ صلوٰۃ الامام ہے باقی رہی یہہ بات کہ سبحانک اور التحیات اور تسلیمات
باوجودیکہ مقتدی داخل احاطہ صلوٰۃ امام ہے پھر علی حسب المراتب مقتدی کے ذمہ پر ثابت ہیں اور ان چیزوں
میں فعل امام قائم مقام مقتدی نہ ہوا سو اُسکی اصلی وجہ یہہ ہے کہ حسب تقریر گزشتہ امام اصل صلوٰۃ میں تو
بیشک موصوف بالذات ہے مگر جو اُمور مقدمات و ملحقات و توابع صلوٰۃ ہیں ان میں امام و مقتدی مساوی
فی المرتبہ ہیں اب یہہ امر سمجھنا چاہیئے کہ اصل و مقصود ذاتی صلوٰۃ میں کیا ہے اور ملحقات و مقدمات وغیرہ کیا
ہیں سو غور کے بعد یہہ امر معلوم ہوتا ہے کہ مقصود اصلی صلوٰۃ سے مقبول ہدایت ہے چنانچہ سورہ فاتحہ میں بعد
تحمید و تمجید جو اہدنا الصراط المستقیم سے آخر سورہ تک پڑھا جاتا ہے تو اس میں سوائے استدعائے ہدایت
اور غرض اصلی کیلئے ہے اُدھر استدعائے مذکور کے جواب میں ذلک الکتاب لا ریب فیہ ہدی للمتقین ارشاد کیا جانا ہی
جس سے بشہادت فہم سلیم قرآن کا عباد کے حق میں سراسر ہدایت ہونا معلوم ہوتا ہے اور یہہ امر ظاہر ہونا ہی
کہ عباد مومنین کی طرف سے جو بعد عجز و نیاز اہدنا الصراط المستقیم الخ کا سوال ہوا تھا اُسکے جواب میں اُس
معبود حقیقی نے اپنی رحمت و کرم سے اپنا کلام مسلوہ ہدایت نازل فرما کر عباد کی حاجت و ضرورت رفع فرمائی
اس لئے جملہ قرآن کا اہدنا الصراط المستقیم کا جواب ہونا خوب ظاہر ہو گیا اور غرض اصلی صلوٰۃ سے بھی عرض و
معروض و استماع احکام خداوندی ہے جو موجب حصول ہدایت ہے چنانچہ لفظ صلوٰۃ خود بدلالت تحفۃ اللغۃ

و علائے لسانی و استدعائے متعالی پر دال ہے علاوہ ازیں بدلالت وما خلقت الجن والانس الا لیعبدون عبادت کا لبشر کے حق میں مقصود اصلی و مطلوب طبعی ہونا ثابت ہے اور حقیقت طاعت و عبادت یہی ہے کہ معبود کی مرضی کے موافق کام کیا جاوے اور کسی کی مرضی کا بدون اُس کے بتلائے معلوم ہونا معلوم اسلیئے بوجہ تحصیل عبادت بندونکو سوال ہدایت ضرور ہوا سو اصل میں اِس سوال اور اس کے جواب کے استماع کے لیئے صلوٰۃ جو افضل العبادات ہے مقرر ہوئی الحاصل مقصود اصلی صلوٰۃ سے سوال ہدایت و استماع احکام حق تعالیٰ شانہ یعنی تلاوت قرآن ہے اور تکبیرات و تسبیحات و تشہد و رکوع و سجود و طہارت و استقبال وغیرہ اصل مقصود صلوٰۃ نہیں بلکہ بعض اُمور تو اُن میں مثل طہارت و استقبال وغیرہ ایسے ہیں کہ مقتدی کے ذمہ بوجہ حضور دربار خداوندی مقرر کیئے گئے چنانچہ اُوپر مذکور ہوا اور بعض اُمور مثل سُبحانک اللہم و رکوع و سجود وغیرہ بمنزلہ سلام وقت حضوری دربار اور آداب و نیاز و اظہار شکر بوقت انعام ہیں اور اِس لیئے اُنکو ملحق بالسوال کہنا ضرور ہوگا دعائی افتتاح اوّل صورت میں داخل ہے تو قسم ثانی رکوع و سجود کو شامل ہے اور وصف صلوٰۃ میں ہر چند امام موصوف اصلی ہے اور اسلیئے احکام و ضروریات صلوٰۃ کی اُسی کو ضرورت ہوگی مگر احکام حضور وغیرہ میں امام مقتدی سب برابر ہوں گے اس لیئے تکبیرات و تسبیحات و رکوع و سجود میں دونوں مخاطب سمجھے جاوینگے بالجملہ اعتبار صلوٰۃ و اعتبار حضور وغیرہ چونکہ باہم متغائر ہیں اور ہر ایک کے احکام و آثار مختلف ہیں اِس لئے حضور میں جب دونوں مساوی ہیں تو اُس کے آثار بھی مشترک رہیں گے اور دربارہ صلوٰۃ چونکہ امام منفرد اور موصوف حقیقی ہے اسلیئے اوس کے مقتضیات و آثار بالخصوص امام کے ذمہ رہیں گے اس کی مثال عام فہم ایسی سمجھیے بعینہٖ بوقت حضوری دربار درستی لباس و صورت اور بجا آوری آداب و سلام اور شکر گزاری بعد انعام تو سب سائلین و حاضرین کے ذمہ برابر واجب ہوتی ہے لیکن عرض مطلب کیوقت اور استماع جواب و حکم کے لیئے کسی ایک ہی کو آگے بڑھایا کرتے ہیں سب مل ملکر شور و شغب نہیں مچایا کرتے اور وہ بھی ایک بالخصوص وہ کہ جو امر مقصود میں اوروں سے فائق و لائق ہو اور اس امر میں سب سے اول و اولیٰ سمجھا جاوے سو ایسی ہی طہارت بدن و لباس اور تسبیحات و تکبیرات اور رکوع سجود و التحیات وغیرہ جو کہ بمنزلہ ضروریات حضوری دربار یا مثل بجا آوری سلام و نیاز و شکر گزاری وقت انعام ہیں اگر امام و مقتدی سب کے حق میں یکساں لائق ادا ہوں اور سب ان اُمور کے علی التساوی مخاطب ہوں اور قرأۃ قرآن جو حقیقت میں عرض مطلب اور استماع جواب ہے فقط امام ہی کے ذمہ ہو تو اُس میں کیا خرابی ہے بالجملہ جیسے امر واحد کو بوجہ اعتبارات مختلفہ معنی و مدلول و موضوع لہٗ و مصداق وغیرہ یا شخص واحد کو کسی کے اعتبار سے باپ اور کسی کے اعتبار سے بیٹا یا اُستاد یا شاگرد وغیرہ کہہ سکتے ہیں ایسے ہی نماز کو مختلف اعتبارات کیوجہ سے صلوٰۃ و ذکر و طاعت و حسنہ و

قنوت سے تعبیر کرتے ہیں مگر جیسے معنی و مصداق و موضوع لہٗ وغیرہ اور باپ و بیٹا و شاگرد و استاد وغیرہ کے
احکام و آثار جُدے جُدے ہیں ایسے ہی نماز کے القاب مختلفہ میں آثار و احکام مختلفہ کا تسلیم کرنا پڑیگا سو اب
بوجہ ارشاد لا صلوٰۃ الا بفاتحۃ الکتاب اگر ضروری ہوگا تو مقصود اصلی صلوٰۃ جو تلاوت قرآن ہے ایک فقط
امام کے ذمہ جو کہ حسب معروضہ بالا مصلی حقیقی ہے یا مصلی منفرد کے ذمہ واجب و لازم ہوگا اور مقتدی جو کہ
بواسطہ مصلی ہے وہ اس بار سے سُبکدوش ہوگا البتہ جو امور بوجہ اعتبار صلوٰۃ مطلوب نہیں بلکہ بوجہ حضور وغیرہ
مطلوب ہیں اُسمیں جملہ مصلی حقیقی ہوں یا غیر حقیقی یعنی امام و ماموم و منفرد سب متساوی ہوں گے اور اس لیئے
تسبیح و تکبیر و سلام و طہارت و استقبال سب سے برابر مطلوب ہوگا وہو المطلوب یہی وجہ ہے جو قرأۃ الامام قرأۃ لہٗ
ارشاد ہوا اور تسبیح الامام تسبیح لہٗ یا تکبیر الامام تکبیر لہٗ وغیرہ کا حکم نہ ہوا جو صاحب بشرط فہم و انصاف اس تقریر
کو ملاحظہ فرمائیں گے وہ حضرات حدیث من کان لہٗ امام الخ کو ہرگز حدیث لا صلوٰۃ الا بفاتحۃ الکتاب کے مخالف
نہ کہیں گے بلکہ حدیث سابق کو اُس کے لیئے مُبیّن و مفسر فرما دیں گے کیونکہ حدیث لا صلوٰۃ کا مفاد تو فقط یہ
ہے کہ ہر ایک صلوٰۃ کیلیئے قرأۃ فاتحۃ الکتاب ضروری ہے اور تقریر سابق سے یہ امر واضح ہوگیا کہ صلوٰۃ امام
و مقتدی صلوٰۃ واحد ہے سو جب امام و ماموم کی ایک نماز ہوئی اور امام مصلی اصالۃً ہوا تو اب امام کا فاتحہ پڑھنا،
بعینہ مقتدی کا فاتحہ پڑھنا سمجھا جاویگا اور جیسے مقتدی مصلی بالتبع تھا ایسے ہی قرأۃ فاتحہ بھی تبعاً اُسکے لیئے کافی و وافی
ہوگی اور اس مضمون پر حدیث من کان لہٗ امام الخ دال ہے پھر تعارض ہو تو کیونکر ہو بالجملہ حدیث لا صلوٰۃ الا بفاتحۃ
الکتاب وغیرہ احادیث دالّہ علی وجوب قرأۃ فاتحہ نہ حکم من کان لہٗ امام فقرأۃ الامام لہٗ قرأۃ کے معارض اور نہ
یہ آیۃ فاقرؤا ما تیسر من القرآن حکم انصتوا اور حکم قرأۃ الامام قرأۃ لہٗ کی معارض ہے کیونکہ قرأۃ تو باعتبار صلوٰۃ مطلوب
تھی اور حسب الحکم تقریر گزشتہ ضروریات صلوٰۃ یعنی قرأۃ کی ضرورت مصلی بالذات یعنی امام کو ہوگی یا منفرد کو
مقتدی جس حالت میں کہ مستقل مصلی ہی نہیں تو بالاستقلال ضروریات اصلیہ صلوٰۃ یعنی قرأۃ بھی اُس کے
ذمہ نہ ہوگی اور مقتدی حکم فاقرؤا کا مخاطب ہی نہیں بلکہ امام اور منفرد ہی حکم مذکور کے مخاطب ہیں اس
طور پر آیۃ فاقرؤا الخ میں بھی کسی قسم کی تاویل یا تخصیص کرنی نہیں پڑتی اگرچہ ایک جواب اس شبہ کا یہ بھی ہو سکتا
ہے کہ بوجہ شان نزول آیۃ مذکور خاص ہے کیونکہ دربارہ صلوٰۃ تہجد آیۃ مذکور نازل ہوئی ہے اور ظاہر ہے
کہ صلوٰۃ تہجد فرادیٰ فرادیٰ پڑھی جاتی ہے علیٰ ہٰذا القیاس حدیث لا صلوٰۃ الا بفاتحۃ الکتاب وغیرہ بھی اس طور
پر حکم فانصتوا اور احادیث ممانعت قرأۃ کی معارض نہیں کیونکہ لا صلوٰۃ الا بفاتحۃ الکتاب اور لا صلوٰۃ لمن لم یقرأ بفاتحۃ
الکتاب کا مفاد تو یہ ہے کہ ہر صلوٰۃ اور ہر مصلے کیلیئے قرأۃ فاتحہ ضروری ہے مگر حقایق شناسوں کے نزدیک
ہر لفظ دال علی الوصف سے موصوف حقیقی ہی مراد ہوتا ہے ہاں اگر کوئی قرینہ صارفہ عن الحقیقۃ موجود ہو تو

معنی مجازی مراد لے سکتے ہیں تو اسی قاعدہ کے موافق حدیثین مذکورین میں بھی فقط صلوٰۃ اور مصلی سے صلوٰۃ حقیقی اور مصلی حقیقی ہی مراد ہوگا اور ابھی ثابت ہو چکا ہے کہ مصلی حقیقی امام و منفرد اور صلوٰۃ حقیقی انکی صلوٰۃ ہے مقتدی نہ مصلی حقیقی نہ اُس کی صلوٰۃ صلوٰۃ حقیقی بالجملہ حکم فانصتوا اور احادیث منع قرأۃ کی معارض نہ آیۃ فاقرأوا الخ نہ حدیث عبادہ متفق علیہ مستدل جناب اور نہ کوئی حدیث معتبر ہاں حدیث عبادہ جو بروایتہ محمد بن اسحٰق ترمذی و ابو داؤد سے آپنے نقل فرمائی ہے وہ البتہ بظاہر معارض ہے مگر بعد تدبر وہ بھی معارض نہیں کیونکہ متعارضین میں اوّل تو مساوات فی الرتبہ شرط ہے اور یہاں حدیث مذکور بوجہ سند حدیث من کان لہ امام الخ سے قوت و صحت میں کم ہے کما مر اور آپکی خاطر سے حدیث محمد بن اسحٰق کو اگر خلاف ارشاد بعض ائمہ معتبرین صحیح مانا بھی جائے تو حکم قرآنی اذا قرئ القرآن فاستمعوا لہ وانصتوا کے مقابلہ میں کسطرح راجح نہیں ہوسکتی دوسری شرط نصوص متعارضہ میں یہ بھی ضروری ہے کہ وحدت زمانی جو کہ منجملہ ہشت وحدات تناقض ہے اُن میں موجود ہو اور یہاں بحکم احادیث نبوی یوں مفہوم ہوتا ہے کہ حدیث عبادہ مذکور نصوص ممانعت سے مقدم ہے دیکھئے دربار تحول احوال صلوٰۃ جو حدیث طویل ابو داؤد میں مروی ہے اور صلوٰۃ میں شروع اسلام میں سلام و کلام کا جائز ہونا اور پھر منسوخ ہو جانا اسی طرف مشیر ہے علیٰ ہذا القیاس مقتدی کو ابتدا میں امر قرأۃ فاتحہ اور سُورۃ کا مامور ہونا اور پھر قرأۃ سُورۃ سے منع کر دینا جسکو سب تسلیم کرتے ہیں بشرط انصاف تقدم فاتحہ معروضہ پر دال ہے بلکہ احادیث سے یہہ صاف معلوم ہوتا ہے کہ اوّل تو مقتدی اور منفرد قرأۃ میں مساوی فی الرتبہ تھے یعنی صلوٰۃ جہری ہو یا سری قرأۃ فاتحہ ہو یا ضم سُورۃ ہر حالت میں مقتدی تمام قرأۃ کو ادا کرتے تھے اُس کے بعد میں وقتاً فوقتاً درجہ بدرجہ مقتدی کو قرأۃ خلف الامام سے روکنا شروع کیا بعض مواقع میں صلوٰۃ جہری سے منع کیا اور کبھی قرأۃ سُورۃ سے منع فرمایا یہانتک کہ اخیر میں علی الاطلاق قرأۃ الامام قرأۃ لہ کا حکم ہو گیا اب ہمارے مجتہد صاحب خیال فرمادیں کہ آپنے کُل دو حدیثیں اپنے نزدیک صریح قطعی الدلالۃ متفق علیہ سمجھ کر دربارہ قرأۃ خلف الامام بیان فرمائیں تھی سو بحمد اللہ اُنکا جواب روایتہ اور درایتہً دونوں طرح سے ہم نے عرض کر دیا اور دونوں طرح سے یہہ بات محقق ہو گئی کہ امر راجح یہی ہے کہ مقتدی بار قرأۃ سے بالکل سُبکدوش ہو ہاں اکثر مُدعیان عمل بالحدیث سے یہہ کھٹکا ہوتا ہے کہ جواب ثانی میں غالباً زبان درازی کریں گے کوئی خیالات شاعرانہ کہیگا اور کوئی تو ہمات محضہ پر محمول کریگا سو اُن حضرات کی خدمت میں یہہ عرض ہے کہ وہ اسکی طرف متوجہ ہو کر تضیع اوقات نہ کریں جو ارشاد کرنا ہو جواب اوّل ہی میں کہہ سُن لیں اور اسی خوف سے جواب ثانی میں اکثر اُمور کو چھوڑ دیا ضروری ضروری باتیں بالاختصار عرض کی ہیں اہل فہم کو انشاء اللہ اسقدر بھی مفید ہوگا اور کج طبعوں کے لیئے تفصیل مطالب غالباً اور بھی سامان کجی اور غلط فہمی ہوتی حضرت عالم

ربانی جناب مولانا مولوی **محمد قاسم** صاحب رحمۃ اللہ علیہ و علیٰ اتباعہ نے اپنے رسالہ[1] قرأۃ فاتحہ میں اس مضمون کو بالتفصیل بیان فرمایا ہے جس کو فہم سلیم عنایت ہوا ہے اسکو دیکھکر انشاء اللہ محفوظ ہوگا ع

چشمۂ آفتاب را چہ گناہ

الغرض مجتہد صاحب کے جمیع عذرات کا جواب مفصلاً بوجوہ متعددہ ہوگیا اور کوئی دلیل ایسی باقی نہیں جو کہ مفید مدعائے مجتہد صاحب ہو مگر آفریں ہے مجتہد صاحب کی ہمت پر کہ پھر بھی یہ ارشاد فرماتے ہیں ؛

قولہ الحاصل بسبب انہیں حدیثوں صحیحہ کے جو مثبت قرأۃ فاتحہ خلف الامام ہیں اجلّ صحابہ و تابعین و اجلّ مجتہدین قائل وجوب قرأۃ فاتحہ خلف الامام ہوئے ہیں ؛

اقول و باللہ التوفیق۔ مجتہد صاحب احادیث صحیحہ سے آپکی مطلب برادی معلوم ہو چکی ہے ابھی عرض کر چکا ہوں کہ آپنے ابتک کل دو حدیثیں بزعم خود نص صریح قطعی الدلالۃ متفق علیہ سمجھ کر در بارۂ ثبوت قرأۃ خلف الامام بیان فرمائی ہیں جن کا جواب روایۃً و درایۃً دونوں طرح سے مفصل ہم نے بیان کر دیا ہے کوئی اور حدیث ثبوت مدعائے جناب کیلئے دلیل کافی و حجت شافی ہو تو بیان فرمایئے ورنہ فقط دعاوی بلا دلیل سے کام نہیں چلتا باقی آپ کا یہ فرمانا کہ اجلّ صحابہ و تابعین و اجلّ مجتہدین قائل وجوب قرأۃ فاتحہ خلف الامام ہوئے ہیں اہل فہم کے نزدیک صدائے بےمعنی سے کم نہیں کیونکہ آپنے ثبوت مدعا کے لئے فتویٰ حضرت ابی ہریرہؓ کا جو کہ ترمذی میں موجود ہے اور ارشاد حضرت عمرؓ کا جو کہ طحاوی نے نقل کیا ہے حوالہ دیا ہے اور ان دونوں میں گفتگو ہے آپکا ثبوت مدعا علی وجہ الصراحۃ والقطعیۃ ایک سے بھی نہیں ہوتا دونوں فتووں میں سے ایک بھی وجوب قرأۃ خلف الامام پر صراحۃً دال نہیں چنانچہ عنقریب کسی قدر تفصیل سے اسکی بحث آتی ہے اور بعد التسلیم اگر آپکو ان دونوں صاحبوں کا ارشاد مفید ہے تو حنفیہ کو جمہور صحابہ کا قول کیونکر مفید نہ ہوگا اول تو دیکھئے خود طحاوی ہی حضرت عمرؓ کے فتوے کو بیان کر کے اُس کا جواب دے رہے ہیں اور متعدد صحابہ رضوان اللہ علیہم اجمعین کے اقوال اُسکے مقابلہ میں بیان کرتے ہیں اور حضرت علیؓ اور حضرت عبداللہ بن مسعود و حضرت زید بن ثابت و حضرت ابن عباس و حضرت عبداللہ بن عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہم سے روایت ممانعت قرأۃ خلف الامام بیان کر رہے ہیں اور فتح القدیر میں ہے قال محمد لا قرأۃ خلف الامام فیما جہر و لا فیما لم یجہر فیہ بذلک جاءت عامۃ الاخبار[2]

[2] امام محمد صاحب نے فرمایا قرأۃ خلف الامام نہیں چاہئے نہ جہری نماز میں نہ سری میں عموماً احادیث سے یہی ثابت ہے یہی امام ابو حنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کا قول ہے اور امام سرخسی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں چند صحابہ کرام کا قول تو یہ ہے کہ امام کے پیچھے فاتحہ پڑھنے سے نماز ہی فاسد ہو جائیگی اسکے بعد یہ بات واضح ہو گئی کہ احتیاط اسی میں ہے کہ امام کے پیچھے قرأۃ نہ کی جائے کیونکہ احتیاط کا مطلب یہ ہوتا ہے کہ جو دلیل قوی ہو اسپر عمل کیا جائے اور یہاں پر قوی دلیل کا تقاضا یہی ہے کہ قرأۃ نہ ہو۔

[1] (۳۱) مختصر رسالہ کا نام توثیق الکلام ہے کتب خانہ فخریہ۔ امروہیہ دروازہ مراد آباد سے مل سکتا ہے۔

وہو قول ابی حنیفہ وقال السرخسی تفسد الصلوٰۃ فی قول عدۃ من الصحابۃ ثم لا یخفی ان الاحتیاط فی عدم القرأۃ خلف الامام لان الاحتیاط ہو العمل باقوی الدلیلین ولیس مقتضی اقواہما القرأۃ بل المنع انتہی۔ ہدایہ میں ہے وعلیہ اجماع الصحابۃ رضی اللہ عنہم۔ عینی میں ہے فلت عـــہ سماہ اجماعاً باعتبار اتفاق الاکثر فانہ تسمی اجماعاً عندنا وقد روی منع القرأۃ عن ثمانین نفراً من کبار الصحابۃ منہم المرتضی والعبادلۃ الثلاثۃ واسامیہم عند اہل الحدیث اِسکے کچھ بعد فرماتے ہیں۔ و ذکر الشیخ الامام عبداللہ بن یعقوب الحارثی عـــہ فی کتاب کشف الاسرار عن عبداللہ بن زید بن اسلم عن ابیہ قال عشرۃ من اصحاب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ینہون عن القرأۃ خلف الامام اشد النہی ابوبکر الصدیق وعمر بن الخطاب و عثمان ابن عفان وعلی بن ابی طالب وعبدالرحمن بن عوف وسعد بن وقاص وعبداللہ بن مسعود و زید بن ثابت وعبداللہ بن عمر وعبداللہ بن عباس الی آخر ماقال۔ اب مجتہد صاحب خود انصاف کرلیں کہ اجلّ صحابہ کیا ارشاد فرماتے ہیں اور مجتہد صاحب کو لازم ہے کہ فقط اجازت قرأۃ خلف الامام سے اپنے ثبوت مدعا کی امید نہ کریں بلکہ وجوب قرأۃ خلف الامام کو ثابت فرمائیں چنانچہ اُنکا دعویٰ بھی یہی ہے اور خود اُن کے اسی قول میں وجوب قرأۃ فاتحہ خلف الامام کا لفظ صراحۃً موجود ہے علاوہ ازیں جابر بن عبداللہ نے حکم وجوب قرأۃ فاتحہ سے مقتدیوں کو مستثنیٰ فرما کر الا ان یکون وراء الامام ارشاد کیا ہے اور حدیث مذکور کے عموم کو تسلیم نہیں کیا بالجملہ جب اکثر حضرات صحابہ و تابعین و مجتہدین کا مذہب مسئلہ معلومہ میں معلوم ہوگیا تو ہمارے مجتہد صاحب کا بے دلیل یہہ فرما دینا کہ اجل مجتہدین قائل وجوب قرأۃ فاتحہ خلف الامام ہوئے ہیں کسی طرح لائق تسلیم نہیں مجتہد صاحب نے نصوص صریحہ قطعیہ صحیحہ سے تو مطلب ثابت کیا ہی تہا ماشاء اللہ اقوال صحابہ و تابعین وغیرہ سے بھی بہت عمدہ طور سے ثابت کرلیا اور آپ کا یہہ کہ حضرت ابوہریرہ کا فتویٰ جو جامع ترمذی میں منقول ہے دیکھو ہمارے مقابلہ میں مفید نہیں اوّل تو یہہ ہے کہ ہم نے آپ سے یہہ دعویٰ کب کیا ہے کہ حضرات صحابہ میں سے کوئی اسطرف گیا ہی

عـــہ اور یہی پر صحابہ کرام کا اجماع اور اتفاق ہے ۱۲ عـــہ اکثر حضرات صحابہ کے اتفاق کے باعث اس کو اجماع کہہ دیا ہے کیونکہ ہمارے علماء اکثر حضرات کے متفق ہونے کو بھی اجماع سے تعبیر کر دیا کرتے ہیں اور قرارت خلف الامام کی ممانعت بڑی بڑی اسی صحابہ سے مروی ہے ان میں حضرت علی مرتضیٰ رضی اللہ عنہ اور حضرت عبداللہ بن مسعود۔ حضرت عبداللہ بن عمر حضرت عبداللہ بن عباس بھی داخل ہیں (رضی اللہ عنہم اجمعین) عـــہ امام عبداللہ بن یعقوب حارثی نے کتاب کشف الاسرار میں حضرت عبداللہ بن زید بن اسلم سے ان کے والد ماجد کا بیان نقل کیا ہے کہ صحابہ کرام میں سے دس حضرات (سے تو میں واقف ہوں) جو قرأۃ فاتحہ سے بہت سختی سے ممانعت کیا کرتے تھے یعنی حضرت ابوبکر صدیق رضی اللہ۔ حضرت عمر۔ حضرت عثمان۔ حضرت علی۔ حضرت عبدالرحمن بن عوف حضرت سعد بن وقاص۔ حضرت عبداللہ بن مسعود۔ حضرت زید بن ثابت حضرت عبداللہ بن عمر۔ حضرت عبداللہ بن عباس رضی اللہ عنہم اجمعین) ۱۲ عـــہ مگر یہ کہ امام کے پیچھے ہو۔

نہیں بلکہ ہم خود اس کا اقرار کرتے ہیں کہ حضرات صحابہ میں سے بعض اُدہر ہیں اور بعض اِدہر بعض کے اقوال
اس بارہ میں مختلف ہیں ہاں یہہ بات بیشک ہم کہتے ہیں کہ روایات صحابہ دربارہ منع قرأۃ بہ نسبت
اجازت زیادہ ہیں کما مر سو جس حالت میں کہ ہم خود اس اختلاف کو تسلیم کرتے ہیں پھر ہمکو ایک دو بلکہ دس
بیس کے اقوال سے بھی تاوقتیکہ اُسکی ترجیح جانب مقابل پر ثابت نہ ہو جائے الزام دینا آپکی خوش فہمی ہے
جبکہ ہمارے اثبات مدعا نص قرآنی واحادیث صحیحہ واقوال صحابہ بکثرت موجود ہیں تو پھر ایک دو صحابی کے قول
سے ہمارے دعوے کا بطلان ثابت کرنا خلاف انصاف ہے ہاں آپ حضرت ابوہریرہ کے فتوے کا
رجحان اُن احادیث واقوال پر کسی طرح سے ثابت کر دیجئے پھر ہم سے جواب طلب فرمایئے معہذا حضرت ابوہریرہ
سے دربارہ منع قرأۃ خلف الامام بھی حدیث مرفوع دارقطنی نے نقل کیا ہے علاوہ ازیں جملہ اقرا فی نفسک جو
حضرت ابوہریرہ نے دربارہ قرأۃ ارشاد فرمایا ہے بعض علمائے مالکی وغیرہ نے اُس سے قرأۃ لسانی مراد نہیں
لی بلکہ قرأۃ نفسی[1] مراد لی ہے چنانچہ کلمہ فی نفسک اس مراد کے مطابق ہے باقی لفظ قرأۃ سے یہہ کہنا کہ تکلم لسانی
ہی ضرور ہے تو اُس کا جواب اوّل تو یہہ ہے کہ فقط تکلم وقرأۃ لسانی ہی کو لفظ تکلم وقرأۃ سے تعبیر نہیں کرتے
بلکہ نفسی کو بھی انہیں الفاظ سے تعبیر کرتے ہیں چنانچہ کتب عقائد میں موجود ہے اور اسی امر کی دلیل کے لیئے یہہ شعر
بھی نقل کیا کرتے ہیں ؎

ان الکلام لفی الفواد وانما[2] جعل اللسان علی الفواد دلیلا

اور اگر آپکی وجہ سے قرأۃ وتکلم کو لسان کے ساتھ خاص مانا جائے تو معنی مجازی میں تو کچھ جھگڑا ہی نہیں چنانچہ
علامہ عینی نے شرح بخاری میں فرمایا ہے ہذا لا یدل علی الوجوب لان المأموم مامور بالانصات فحینئذ یحمل ذلک
علی ان المراد تدبر ذلک وتفکرہ انتہی اور علامہ زرقانی نے بھی شرح مؤطا میں یہی بیان کیا ہے اور حضرت ابوہریرہ
نے جس حدیث کی وجہ سے استدلال کر کے اقرا فی نفسک کا ارشاد کیا ہے اُس حدیث سے اس حکم کا مستفاد
ہونا بھی محل تامل ہے کیونکہ حدیث مذکور کا خلاصہ تو فقط اظہار افضلیت فاتحہ ہے اُس سے حضرت ابوہریرہ
کا ذہن ادہر منتقل ہوا کہ جب یہہ سورۃ ایسی افضل ہے تو اسکو کسی حالت میں ترک کرنا نہ چاہیئے اور ہمارے نزدیک
حسب الارشاد "فقرأۃ الامام قرأۃ لہ" قرأۃ امام جبکہ بعینہ قرأۃ ماموم ہوئی تو مقتدی بھی باوجود سکوت مثل امام
اس سورۃ کی خیر وبرکات سے محروم نہ رہا باقی اگر اجتہاد وتفقہ صحابہ میں موازنہ کر کے کسی کی رائے کو حضرت ابوہریرہ
کی رائے پر ترجیح دیتا ہوں تو شاید آپ اور آپ کے ہم مشرب بے سوچے سمجھے زبان درازی کرنیکو مستعد ہو جائینگے

---

[1] یعنی دل میں خیال کرنا ۱۲ مولانا اصغر حسین صاحب [2] کلام تو فی الحقیقت دل میں ہوتا ہے زبان تو صرف ظاہر کر دینے والی ہے ۱۲
مولانا اصغر حسین صاحب مدظلہ

اس لیئے کچھ غرض نہیں کرتا علیٰ ہذا القیاس حضرت عمرؓ کا ابراہیم تیمی کو حالت اقتدا میں قرأۃ کی اجازت دینا جو آپنے شرح معانی الآثار کے ذریعہ سے نقل کیا ہے اُس کا جواب بھی اسی تقریر سے نکل آیا ابھی عرض کر چکا ہوں کہ اس مسئلہ مختلف فیہ میں اس قسم کے اقوال سے کسی پر الزام قایم نہیں ہو سکتا اس کے سوا عینی کی روایات سے یہ امر پہلے ثابت ہو چکا ہے کہ حضرت عمرؓ مانعین قرأۃ میں ہیں چنانچہ مؤطا امام محمد میں بھی یہہ روایۃ موجود ہے قال محمد فی المؤطا عن داؤد بن قیس عن ابن عجلان ان عمر بن الخطاب رضی اللہ عنہ قال لیت فی فم الذی یقرأ خلف الامام حجراً اب اس حدیث کی سند او امام طحاوی کی روایۃ کی سند میں موازنہ کر لیں اُس کے بعد کچھ ارشاد فرمایئے اسکے بعد مجتہد صاحب نے جو عبارت لکھی ہے اُسکا خلاصہ یہہ ہے کہ امام محمد شاگرد خاص امام صاحب قرأۃ فاتحہ کے استحسان کے قائل ہوئے تو اُسکی وجہ بھی یہی ہے کہ ثبوت قرأۃ کی روایات صحیح و قوی ہیں ورنہ بلا ضرورت شدید قول امام کی مخالفت نہ کرتے اور علمائے متاخرین میں سے شاہ ولی اللہ و شیخ عبد الرحیم و مرزا مظہر جانجاناں و مرزا حسن علی بھی مجوز قرأۃ فاتحہ ہیں سو اُسکا جواب یہہ ہے کہ بعض اقوال صحابہ و ائمہ مجتہدین ہی جب اس بارہ میں ہم پر حجۃ نہیں ہو سکتے تو ان حضرات مذکورین کے اقوال کب قابل الزام ہو سکتے ہیں دوسرے یہہ کہ ٹہروں کا قول حجۃ ہونا ہے پر چہوٹوں کے قول سے بڑوں پر اعتراض کرنا خلاف طریقہ و عقل سلیم ہے اگر ہم بھی قائلین عدم قرأۃ کے نام لکھنے لگیں تو متقدمین و متاخرین ہمارے علم کے موافق بھی اسقدر نکلیں گے کہ آپ کے نام لکھے ہوئے اُس کے عشر عشیر بھی نہ ہوں گے مگر چونکہ یہہ امر زائد و فضول ہے کیونکہ یہہ قصہ خارج از مبحث ہے تو اس لیئے اس سے اعراض اولیٰ ہے ہاں ایک حوالہ کا بیان کرنا آپکے مقابلہ کی وجہ سے مناسب معلوم ہوتا ہے گو ہمارے نزدیک اُس حوالہ کا بیان کرنا محض ہبا منثوراً ہے لیکن آپکی تسکین کے لیئے لکھے دیتا ہوں دیکھئے مجتہد مولوی نذیر حسین صاحب سلمہ اپنے رسالہ منع قرأۃ خلف الامام میں تحریر فرماتے ہیں اعلم[عہ] ان قرأۃ الفاتحۃ فی حق المنفرد والامام واجب اما فی حق الماموم فممنوع عند الحنفیۃ ذوی الافہام و تمسکہم لہذا المرام ما روی من الصحابۃ الکرام مثل جابر بن عبد اللہ و ابن عباس و ابن عمر و ابی ہریرہ و ابی سعید الخدری و انس بن مالک و عمر بن الخطاب و زید بن ثابت و ابن مسعود و علی و غیرہم من ہولاء العظام الی اخر ما قال آپ اس ارشاد رئیس المجتہدین سے یہہ بھی معلوم ہو گیا کہ

[عہ] حضرت عبد اللہ بن عمر فرمایا کرتے تھے کہ کیا اچھا ہو کہ اس شخص کے موںنہ میں پتھر بھر دیئے جائیں جو امام کے پیچھے قرأۃ کرتا ہے ۱۲

[عہ] جان لو کہ قرات فاتحہ منفرد اور امام کے حق میں واجب ہے اور مسیر اور فہیم حنفیہ کے نزدیک مقتدی کے لیئے قرأۃ فاتحہ ممنوع ہے کیونکہ حضرت جابر حضرت ابن عباس حضرت ابن عمر حضرت ابو ہریرہ حضرت ابو سعید خدری اور حضرت انس بن مالک حضرت عمر حضرت زید بن ثابت حضرت ابن مسعود حضرت علی رضوان اللہ تعالیٰ اجمعین سے اور ان اکابر کے علاوہ دیگر حضرات سے بھی ممانعت ثابت ہے ۱۲

حضرت عمرؓ اور حضرت ابو ہریرہ بھی راویان منع قرأۃ میں داخل ہیں جس سے آپکی عبارت سابقہ کا معارضہ ہو سکتا ہے علاوہ ازیں امام محمد کو مصنف ہدایہ نے ہرچند قائلین استحباب قرأۃ فاتحہ میں شمار کیا ہے مگر یہہ قول قابل اعتبار نہیں امام محمد کی تصنیفات کو ملاحظہ فرمائیے کہ اس بارہ میں کیا لکھتے ہیں کتاب الآثار میں صاف فرماتے ہیں کہ ہم بھی قول امام صاحب کے قائل ہیں پھر خود انکا فرمانا اس معاملہ میں زیادہ معتبر ہوگا یا کسی اور کا ایسا ہی مؤطا کی عبارت سے معلوم ہوتا ہے چنانچہ شراح ہدایہ نے بھی اس قول ہدایہ کی نسبت یہی لکھا ہے فتح القدیر وغیرہ کو دیکھ لیجئے بلکہ عبارت ہدایہ سے اسقدر سمجھ میں آتا ہے کہ روایت استحباب قرأۃ روایت مشہورہ نہیں بلکہ غیر ظاہر الروایۃ ہے علاوہ ان سب امور کے حضرات مذکورین کا قول گو ہمارے موافق نہ ہو مگر الحمد للہ کہ آپ کے بھی موافق نہیں کیونکہ یہ حضرات استحباب واولویۃ قرأۃ کے قائل ہیں آپکی طرح قائل وجوب نہیں سو اب جسطرح آپ ہمارے مقابلہ میں ان اقوال سے استدلال کرتے ہیں اسی طرح پر بعینہ ہم بھی آپ پر الزام قائم کر سکتے ہیں اب ہمارے مجتہد صاحب پردہ حیا کو اتار اور انصاف کو بغل میں مار کر فرماتے ہیں۔

قولہ۔ اور واضح ہو کہ ہم جو آپ سے ممانعت قرأۃ فاتحہ کی نسبت حدیث صحیح متفق علیہ طلب کرتے ہیں سو اسی وجہ سے کہ ہمارے پاس حدیث صحیح متفق علیہ موجود ہے اور تمہارے پاس ممانعۃ قرأۃ کی نسبت حدیث صحیح متفق علیہ نہیں موجود اگرچہ ضعیف حدیثیں موجود ہوں جو معارض اور مقابل حدیث صحیح متفق علیہ نہیں ہو سکتیں اگرچہ کثیر ہوں کما تقرر فی الاصول انتہیٰ ؛

اقول مجتہد صاحب خدا کیلئے کچھ تو انصاف کیجئے فرمائیے تو سہی وہ حدیث متفق علیہ جو آپکی مثبت مدعا ہو کہاں ہے پہلے عرض کر چکا ہوں کہ آپنے کل دو حدیثیں اپنے ثبوت مدعا کیلئے زیب رقم فرمائی ہیں سو دونوں کا حال بالتفصیل عرض کر چکا ہوں تقریر گزشتہ کو بغور ملاحظہ فرمائیے اور پھر اپنے اس دعویٰ بے اصل سے شرمائیے ہم اب بھی یہی عرض کرتے ہیں کہ کوئی حدیث صحیح متفق علیہ در بارہ وجوب قرأۃ فاتحہ خلف الامام جو اس بارہ میں نص صریح ہو پیش کیجئے اور دس کی جگہ بیس لیجئے ہاں اسکا کچھ علاج نہیں کہ بیان دلیل کیوقت تو جمیع ضروریات سے چشم پوشی فرمائی جاوے چنانچہ آپنے حدیث اول عبادہ میں کیا ہے اور دعویٰ کرنیکے وقت بڑے زور وشور کے ساتھ تعلّی آمیز گفتگو کیجاوے یہ امر خلاف شان اہل علم ہے مگر ہاں شاید اپنے اظہار صداقت کے لیئے آپ یہ تاویل فرمائیں کہ ہم نے تو فقط یہ کہا ہے کہ ہمارے پاس حدیث صحیح متفق علیہ موجود ہے یہہ دعویٰ کب کیا ہے کہ در بارہ ثبوت قطعیۃ قرأۃ فاتحہ خلف الامام حدیث صحیح متفق علیہ ہمارے پاس موجود ہے سو اگر اس عبارت سے مطلب اصلی آپ کا یہی ہے اور یہ عبارت بطور توریہ ایہام آپ نے اسی واسطہ تحریر فرمائی ہے کہ لوگوں کے سامنے اپنے دعوے کی بظاہر تقویت بھی ہو جائے اور کذب صریح

سے بھی نجات ہو تو اسکا جواب یہی ہے کہ آپ جیتے اور ہم ہارے اور دعویٰ مذکور کا خلاف واقع ہونا جو ہم نے
کہا تھا وہ غلط ہوگیا باقی اگر کوئی صاحب یہہ فرماویں کہ اس عبارت سے مجتہد صاحب کو کیا نفع ہوا اصل
مدعا تو پھر بھی ثابت نہ ہوا تو یہہ فرمانا بجا نہیں اصل مدعا گو ثابت نہ ہوا مگر اس جملہ کی وجہ سے جو طعن خلاف
گوئی مجتہد صاحب کو لاحق ہوتا تھا وہ تو اس توجیہ کی وجہ سے دور ہوگیا ورنہ نہ مدعا ثابت ہوتا اور نہ
یہہ جملہ درست ہوتا اب یہہ جملہ تو ٹھیک ہوگیا گو مدعا ثابت نہ ہو علیٰ ہذا القیاس مجتہد صاحب کا یہہ فرمانا
کہ ہمارے پاس حدیث صحیح دربارہ ممانعت قرأۃ کوئی نہیں محض دعویٰ بے اصل ہے تقریر گزشتہ میں
حدیث من کان لہ امام الخ کو دو تین سندوں سے نقل کرچکا ہوں اور اُس کی صحت بھی ظاہر کرچکا ہوں
کہ ان روایتوں کے تمام رجال علیٰ شرط الشیخین اور علیٰ شرط المسلم ہیں پھر مجتہد صاحب کا بالعموم یہ دعویٰ کرنا
کہ اس بارہ میں کل حدیث ضعیف ہیں صحیح کوئی نہیں محض خیال خام ہے اور برائے خاطر مجتہد صاحب تبرعاً
ایک دو روایت صحیح کا اور بھی حوالہ دیئے دیتا ہوں دیکھئے مسلم شریف میں جو حدیث ابی موسیٰ اشعری
سے نقل فرمائی ہے اُس حدیث مرفوع میں لفظ و اذا قرأ فانصتوا[عہ] اصاف موجود ہے اور ابن ماجہ میں جو حدیث حضرت
ابوہریرہؓ سے منقول ہے اُس میں بھی صریح جملہ و اذا قرأ فانصتوا موجود ہے یعنی جب امام قرأۃ پڑہے تو تم
چپ ہو جاؤ اور دو روایت نسائی شریف میں بھی حضرت ابوہریرہ سے منقول ہیں کہ جن میں جملہ مذکورہ موجود
ہے اور ان روایات اربعہ کے رجال کل معتبر ہیں تقریب اور کتب حدیث میں ملاحظہ فرمالیجئے خوف طول
نہ ہوتا تو میں ہی تفصیل کر دیتا ہم نے تو بوجہ اختصار ان روایات کو بھی پہلے نقل نہیں کیا تہا مگر آپکی زبان درازی
کی وجہ سے اب لکھنا پڑا بالخصوص مسلم شریف کی روایت کا صحیح ہونا تو اہل انصاف پر ظاہر ہے اور ابوداؤد
کی تضعیف[عہ] کو اکثرنے رد کیا ہے دیکھئے فتح القدیر میں اس تضعیف کی نسبت لکھتے ہیں و قد ضعفہا ابوداؤد
وغیرہ ولم یلتفت الیٰ ذلک لعد صحۃ طریقہا و ثقۃ رواتہا و ہذا ہو الشاذ المقبول الخ اور امام عینی نے شرح بخاری
میں جملہ و اذا قرأ فانصتوا کو بدرجۂ اتم صحت کو پہنچایا ہے اور شبہات معترضین کو دفع کیا ہے اور اسی ذیل
میں فرماتے ہیں عن ابن حنبل انہ صحح الحدیثین یعنی حدیث ابی موسیٰ و حدیث ابی ہریرۃ والعجب من ابی داؤد انہ
نسب الوہم الیٰ ابی خالد وہو ثقۃ بلاشک انتہیٰ بالجملہ ابوخالد اول تو ثقہ ہیں چنانچہ علامہ عینی شرح بخاری میں فرماتے
ہیں اما ابوخالد فقد اخرج لہ الجماعۃ کما ذکرنا و قال ابواسحٰق بن ابراہیم سألت وکیعاً فقال وابن ابوخالد ممن
یسأل عنہ و قال ابوہشام الرفاعی حدثنا ابوخالد الاحمر الثقۃ الامین انتہیٰ دوسرے ابوخالد اس روایت میں
منفرد نہیں بلکہ محمد بن سعد الانصاری روایت نسائی میں اُس کا شریک ہے جس کو شک ہو ملاحظہ کرے اور نیز
امام منذری نے بھی قول ابوداؤد کا انکار کیا ہے اب بھی ہمارے مجتہد صاحب کا یہہ فرمانا کہ دربارہ حرمت

عہ جب امام قرأۃ کرے تم خاموش ہو جاؤ۔ عہ اس روایت کو ابوداؤد وغیرہ نے ضعیف کہا ہے مگر چونکہ اس کی سند صحیح ہے اور اس کے راوی ثقہ ہیں تو اسکا لحاظ نہ ہوگا اور یہ حدیث شاذ مقبول ہوگی ۱۲۔

قراۃ کوئی حدیث صحیح موجود نہیں چاند پر خاک ڈالنا ہے اس بحث کے بعد مجتہد صاحب نے دربارہ
آیۃ کریمہ اذا قرئ القرآن فاستمعوا لہ وانصتوا لعلکم ترحمون کچھ ارشاد فرمایا ہے اول دعوی تو یہ کیا ہے کہ حنفیہ
اس آیت کے معنی خلاف مراد مفسرین معتبرین کے لیکر اس سے ثبوت ممانعت قراۃ کرتے ہیں سو اس کے
جواب میں ہم یہاں تو کچھ عرض نہیں کرتے ناظران اوراق ذرا انتظار کریں کہ اس کے آگے مجتہد صاحب
دربارہ تفسیر آیت مذکور کیا کیا ہذیان سرائی کرتے ہیں جس سے مجتہد صاحب کے دعوی کی درستی اور مجتہد صاحب
کی راستبازی ہر ادنی اعلی پر خوب منکشف ہو جائیگی ؛

قولہ استدلال تمہارا ساتھ آیت مذکورہ کے بچند وجوہ فاسد و ناتمام ہے اولاً بایں وجہ کہ آیت سے فقط استماع
و انصات ہی ثابت ہوتا ہے اور یہ بات ایسے سکوت کو مقتضی نہیں کہ مقتدی اپنے نفس میں سراً بھی نہ پڑھ سکے
اس واسطے کہ انصات نام ہے ترک جہر کا الی آخر ما قال ؛

اقول سبحان اللہ جناب مجتہد صاحب مسائل فقہیہ میں تو متقدمین نے بھی اجتہاد کیا تھا مگر لغات میں
سب نے اور وں ہی کا اتباع کیا تھا حتی کہ انبیاء علیہم السلام اس میں موافق اہل لسان ہی کے گفتگو فرماتے
تھے یہ آپ ہی کا اجتہاد بے بنیاد ہے کہ معانی لغات میں بھی آپ کا اجتہاد چلتا ہے آپ جو انصات کے
معنی ترک جہر کے ارشاد فرماتے ہیں فرمایئے تو یہی صاحب قاموس نے یہہ معنی لکھے ہیں یا صاحب صراح
نے یا ایجاد بندہ ہے آپ کے نزدیک یہ معنی انصات کے حقیقی ہیں یا مجازی اگر حقیقی ہیں تو اس کی غلطی کی
یہی وجہ کافی ہے کہ اہل لغت نے یہ معنی نہیں لکھے سب اہل لغت انصات کے معنی سکوت کے لکھتے ہیں
اور سکوت کے معنی عدم تکلم کے چنانچہ قاموس میں ہے سکت انقطع کلامہ فلم یتکلم۔ فارسی والوں اور اردو والوں
کی عبارات کو ملاحظ فرمایئے کہ وہ سکوت کے معنی خموشی اور چپ ہونے کے لکھتے ہیں یا سب ارشاد سامی
بلند آواز سے نہ بولنے کے اور اگر ان معنی کو معنی مجازی کہیئے تو سب جانتے ہیں کہ معنی مجازی جب لیئے جاتے ہیں
کہ جب کسی وجہ سے معنی حقیقی مراد نہ ہوسکیں اور معنی مجازی کا کوئی قرینہ موجود ہو اور آیۃ مذکورہ میں تو معنی مجازی
کے قرینہ کے بدلے معنی حقیقی یعنی عدم تکلم کا قرینہ ظاہرہ یعنی لفظ فاستمعوا موجود ہے چنانچہ اہل فہم پر ظاہر ہے
علاوہ ازیں اگر علی سبیل التسلیم ہم یہ بھی تسلیم کریں کہ انصات کے معنی حقیقی عدم جہر کے آتے ہیں خواہ عدم جہر عدم
تکلم کے ضمن میں موجود ہو خواہ کلام سریہ کی ضمن میں تو پھر بھی اس آیت خاص میں تو عدم تکلم ہی کے معنی لینے ضروری
ہیں اول تو اقوال مفسرین ملاحظ فرمایئے کہ جمہور مفسرین معتبرین آیت مذکورہ میں انصات کے معنی عدم تکلم
اور خاموش ہو جانے کے لکھتے ہیں دیکھیئے حضرت شاہ ولی اللہ صاحب جن کو آپ بھی اجل علماء میں فرماتے
ہیں۔ ترجمہ فارسی میں انصتوا کے معنی خاموش باشید فرماتے ہیں اور شاہ رفیع الدین صاحب اور شاہ عبد القادر صاحب

سے لئے چپ رہنے اور کان لگانیکے ساتھ ترجمہ کیا ہے اب آپ ہی فرمایئے کہ ان ترجموں سے آپکی تائید ہوتی
ہے یا ہماری مگر شاید آپ اپنے اجتہاد پر آئیں تو خاموش رہنے اور چپ ہونیکے معنی بھی عدم جہر کے فرمانے
لگیں تو قطع نظر اس امر کے کہ یہ محض آپکی سینہ زوری ہے یہ تو فرمایئے کہ کوئی نوبت کسی زبان میں ایسا بھی ہے
کہ جس کے معنی عدم تکلم کے ہوں۔ قاموس و صراح میں تو سکوت کا عدم تکلم و خاموشی کے ساتھ ترجمہ کیا ہے کہ امر
مگر آپ تو کسی کی سُنتے ہی نہیں تفاسیر کو دیکھئے تو کسی نے مفسرین معتبرین میں سے آپکے ارشاد کے مطابق ترجمہ
نہیں کیا مقام حیرت ہے کہ آپ تو ابھی ہماری نسبت مخالفت مفسرین کا اتہام لگا کر آئے ہو اور خود ہی ایسی
جلدی مفسرین کا خلاف کرنے لگے واہ حضرت مجتہد صاحب جو دعویٰ ہماری نسبت کیا تھا بیان دلیل کے
وقت اُس کو اپنی نسبت ثابت کر گئے شعر

اُس سے میں شکوہ کی جا شکر ستم کر آیا
کیا کروں تھا میرے دلمیں سو زباں پر آیا

آپکو چاہیئے کہ انصات کے معنی جو آپنے اس آیت میں عدم جہر کے لیئے ہیں اپنے دعوے کیموافق مفسرین
معتبرین کے حوالہ سے اُسکو ثابت فرماؤ آپنے انصات کے یہ معنی تفسیر کبیر میں سے نکالیا اُڑا ائے ہیں مگر امام
رازی نے خود اس معنی کا ذکر کر دیا ہے مگر آپ نے اپنی دیانت کیوجہ سے رد سے اعراض فرما کر فقط مردود
پر اکتفا کر لیا ہے علاوہ ازیں اگر اقوال مفسرین سے قطع نظر کیجئے تو بھی آیت مذکور میں انصات کے معنی
خاموش رہنے کے ادنی سے تامل سے سمجھ میں آتے ہیں کیونکہ استماع اور سماع میں فرق ہی سماع مطلق کو سُننے کو
اور استماع توجہ کامل کے ساتھ سُننے کو کہتے ہیں تو اب ترجمہ آیت کا یہہ ہوا کہ جب قرآن پڑھا جائے تو خوب متوجہ
ہو کر سُنو اور بالکل چپ ہو جاؤ یہ مطلب نہیں کہ خوب متوجہ ہو کر سُنو اور آہستہ آہستہ آپ پڑھے جاؤ ظاہر
ہے کہ پڑھنا اگرچہ آہستہ ہی ہو مگر مانع استماع ہے چنانچہ امام رازی فرماتے ہیں ؏ اذا ثبت ہذا فظہر ان
الاشتغال بالقرأۃ مما یمنع من الاستماع علمنا ان الامر بالاستماع یفید النہی عن القرأۃ انتہی بلکہ استماع کے
معنی اصلی کسی امر کی طرف کان لگانے اور متوجہ ہونیکے ہیں نوبت سماعت آئے یا نہ آئے چنانچہ روایت
مسلم میں یہ الفاظ ہیں ؏ کان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم یغیر اذا طلع الفجر و کان یستمع الاذان فان سمع اذاناً امسک

؏۔ جب یہ ثابت ہو گیا تو ظاہر ہو گیا کہ قرأت میں مشغول ہو جانا ہی استماع (کان لگا کر سُننے) سے مانع رہتا ہے لہذا معلوم
ہوا کہ استماع کا حکم ممانعت قرأت کا حکم پیدا کر دیتا ہے۔ ۱۲

؏۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم (کسی بستی پر) اُس وقت حملہ کرتے تھے جبکہ صبح صادق طلوع ہو جاتی تھی اور آپ آذان کی طرف کان
لگایا کرتے تھے پھر اگر آذان سُن لیتے تھے تو رک جاتے تھے ورنہ حملہ کر دیتے تھے ۱۲

والا اغارالخراب ملاحظہ فرمایئے کہ عبارت حدیث سے صاف ظاہر ہے کہ سماع بہ نسبت استماع عام ہے
اور اس صورت میں اعتراض جناب کا لغو ہونا ایسا واضح ہے کہ سب اہل فہم جانتے ہیں باقی اُس کے آگے
جو آپنے دو حدیثیں ایسی نقل فرمائی ہیں کہ جن میں سکتہ اور اسکات کے معنی عدم جہر کے ہیں آپکو کسی طرح مفید
نہیں ہو سکتیں ظاہر ہے کہ اُن روایات میں سکوت مطلق اور حقیقی مراد نہیں بلکہ سائل کا یہہ مطلب ہے کہ
یارسول اللہ سکوت عن القراۃ کے وقت میں آپ کیا کہا کرتے ہیں اور معنی مجازی آپکو مفید نہ ہمکو مضر کما
کیونکہ آیت میں تو اور الفاظ فاستمعوا قرینہ معنی حقیقی کا تہا اس لئے معنی مجازی وہاں مراد لینے محض ترجیح مرجوح
تھی ہاں حدیث میں چونکہ معنی مجازی کا قرینہ ظاہر ہے اس لیئے سکوت کے معنی حقیقی کا ترک کرنا ضروری
ہوا اس کے بعد مجتہد صاحب نے دوسری وجہ بطلان استدلال مذکور کی پیش کی ہے جس کا خلاصہ
دو امر ہیں اول تو یہ کہ اگر ہم اسکو مان لیں کہ انصات سے بالکل خاموشی اور عدم قراۃ مطلقہ کا حکم نکلتا
ہے تو یہ استماع و انصات نماز جہریہ کے ساتھ مختص ہو گا کیونکہ صلوٰۃ سریہ میں تو استماع ہو ہی نہیں سکتا
تو اب بھی آیت مذکورہ سے فقط صلوٰۃ جہریہ میں سکوت ثابت ہوا حالانکہ حنفیہ کے نزدیک ممانعت قراۃ
صلوٰۃ جہریہ اور سریہ سے عام ہے اور امر دوم یہہ ہے کہ بالفرض اگر ہم بوجہ آیت مذکورہ یہ بھی تسلیم کریں کہ
اس آیت سے استماع و انصات صلوٰۃ جہریہ و سریہ دونوں میں ثابت ہوتا ہے تو ہم یہ کہہ سکتے ہیں کہ
قراۃ فاتحہ اس حکم سے خاص ہے کما مر سو اول امر کا جواب تو یہہ ہے کہ ابھی گذر چکا ہے کہ سماع و استماع میں فرق ہے
سو معنی آیۃ تو فقط یہ ہیں کہ بوقت قراۃ قرآن خوب متوجہ ہو اور خاموش رہو خواہ تمہارے کان میں آواز
آئے یا نہ آئے اگر بوجہ بعد صلوٰۃ جہریہ میں بھی کسی کے کان میں آواز قراۃ امام نہ پہونچے تو شاید آپ اُسکو بھی اس
حکم سے سبکدوش فرما دینگے علاوہ ازیں اگر آپ کے ارشاد کے موافق یہی تسلیم کر لیا جائے تو نہایۃ ما فی
الباب یہہ ہو گا کہ مقتدی صلوٰۃ جہریہ میں حکم فاستمعوا کا مخاطب نہ رہا مگر تاہم خطاب انصتوا سے کیونکر بری ہو جائیگا اور
انصات استماع پر موقوف نہیں تاکہ آپکو اس امر کی گنجایش ملے کہ استماع نہ رہا تو انصات بھی اُس کے ذمہ
نہ رہے گا تو اب یہ مطلب ہو گا کہ حکم استماع گو صلوٰۃ جہریہ کے ساتھ مختص ہو مگر خطاب انصتوا بہر حال قائم
ہے دیکھیئے علامہ امام ابن الہمام شرح ہدایہ میں بعینہ یہی فرماتے ہیں وحاصل الاستدلال بالآیۃ ان المطلوب امران
الاستماع والسکوت فیعمل بکل منہما والاول یخص الجہریۃ والثانی لا فیجری علی اطلاقہ فیجب السکوت عند القراۃ

ے۔ آیت سے استدلال کا حاصل یہ ہے کہ دو چیزیں مطلوب ہیں کان لگانا اور چپ رہنا لہذا دونوں پر عمل کیا جائیگا
اور کان لگانا تو جہری نماز کے لیئے خاص ہو گا مگر خاموشی عام ہے لہذا اس کا حکم علی الاطلاق ہو گا اور جہری اور سری
دونوں نمازوں میں قرأت خلف الامام ممنوع ہو گی ۱۲

مطلقاً اور احادیث منع قراءۃ کو جب اس کے ساتھ بطور تفسیر ملایا جاوے تو پھر تو کسی قسم کا خفا ہی نہیں
اور امر دوم کا جواب یہ ہے کہ اس تخصیص کو بوجوہ متعددہ ہم پہلے رد کر چکے ہیں آپنے پہلے بھی دعوی تخصیص
بلا دلیل کیا تھا اور اب بھی فرمائیے تو سہی آپ کے یہاں تخصیص کرنیکے لئے کسی دلیل و شرط کی ضرورت بھی
ہے یا کیف ما اتفق جہاں چاہا حکم تخصیص لگا دیا گو میں عرض کر چکا ہوں کہ حدیث عبادہ متفق علیہ جو آپنے
بیان فرمائی ہے وہ تو اس آیت اور دیگر نصوص منع قراءۃ کے معارض ہی نہیں جو اس سے تخصیص کی جائے
باقی حدیث ثانی اس کی صحت ہی مختلف فیہ ہے سو ایسی حدیث سے آیت کی تخصیص کرنا ہم کیونکر تسلیم
کر سکتے ہیں علاوہ ازیں جملہ واذا قرأ فانصتوا اور قراءۃ الامام قراءۃ لہ کس کس کی تخصیص اپنے خیال کے
بھروسے پر کر دوگے مگر ہاں جس کی نظر میں حکم الٰہی کی وقعت نہ ہو جو چاہے سو کرے جناب مجتہد صاحب
یہ آیت دربارہ منع قراءۃ وہ حکم ناطق ہے کہ جمہور علما نے اسکو تسلیم کیا ہے جمیع مجتہدین میں حضرت امام شافعی
نے قراءۃ فاتحہ خلف الامام کا زیادہ اہتمام کیا ہے مگر اسی آیت کی وجہ سے سکتہ معلومہ کہ کسی حدیث مرفوع
سے اس کا پتہ نہیں ملتا تجویز کرنا پڑا علی ہذا القیاس حضرت ابو ہریرہ رضہ نے تتبع سکتات کا حکم لگایا اگر یہی
آپکی تخصیص جاری ہو جاتی تو اتنی دقتیں اٹھانی نہ پڑتی بالجملہ یہ آپکی تخصیص کے خلاف عقل و نقل و مذہب
جمہور علماء ہے اور اس سے متعلق چند باتیں تقاریر گزشتہ میں اپنے موقع پر عرض کر چکا ہوں جس سے
آپکی تخصیص اور بھی زیادہ بے اصل معلوم ہوتی ہے اس کے بعد مجتہد صاحب نے تیسری وجہ بیان فرمائی
ہے جس کا خلاصہ یہ ہے کہ آیت اذا قرئ القرآن الآیۃ آیۃ فاقرؤا ما تیسر من القرآن کے اس صورت میں
معارض ہو جائیگی کیونکہ آیت اول میں تو حنفیہ کے اقوال کے موافق قراءۃ سے مقتدی کو بالکل منع
کر دیا اور آیت ثانی میں علی العموم مقتدی ہو یا امام یا منفرد حکم قراءۃ فرمایا گیا سو اسکے دو جواب قریب ہی
عرض کر آیا ہوں کہ جن میں جواب اول میں تو بلا تکلف دونوں آیتیں اپنے اپنے موقع پر ٹھیک رہتی ہیں
اور کسی آیت میں کسی طرح کی تخصیص وغیرہ کرنی نہیں پڑتی اور دوسرے جواب میں بقرینہ شان نزول
تخصیص کی گئی ہے سو ان کا اعادہ کرنا فضول ہے ہاں صاحب نور الانوار نے جو اس تعارض کو بیان
کر کے جواب دیا ہے اور ہمارے مجتہد صاحب اس جواب کی تغلیط کرتے ہیں اس قصہ کو یہاں بیان
کرتا ہوں سنئے صاحب نور الانوار کے جواب کا ماحصل یہ ہے کہ جب دو آیتوں میں تعارض ہوتا
ہے تو حدیث کے ذریعہ سے باہم ترجیح دیا کرتے ہیں چنانچہ آیتیں مذکورتین میں جب بطریق گزشتہ
تعارض ہوا تو احادیث کیطرف رجوع کیا سو قراءۃ الامام قراءۃ لہ سے آیت واذا قرئ القرآن الآیہ کا
رجحان دربارہ منع قراءۃ ثابت ہو گیا اب اس پر ہمارے مجتہد صاحب یہ اعتراض کرتے ہیں کہ یہ حدیث

ضعیف ہے اس سے رجحان مذکور ثابت نہیں ہو سکتا سو مجتہد صاحب کا یہ اعتراض ان جوابوں پر
توجہ کہ ہم پہلے عرض کر چکے ہیں چل ہی نہیں سکتا چنانچہ ظاہر ہے ہاں عبارت نور الانوار پر بظاہر واقع ہوتا معلوم
ہوتا ہے مگر یہ بھی دراصل غلط ہے کیونکہ اول تو ہم اس حدیث کی صحت اقوال علماء سے ثابت کر چکے
ہیں کما مر پھر ان علماء کی تصحیح مدلل کی روبرو والیوں کی تضعیف بے اصل کو کون پوچھتا ہے دوم اگر
بپاس خاطر مجتہد صاحب اس تضعیف کو مان بھی لیں تو مجتہد صاحب تا وقتیکہ اس امر کو ثابت نہ کر دیں
کہ احادیث متعینہ مفید ترجیح بھی نہیں ہوتیں اسوقت تلک یہ دعوی ناتمام ہے دکھا ہو ظاہر صاحب
نور الانوار کی تقریر گذشتہ پر مجتہد صاحب نے بزعم خود اعتراض کر کے بعدہ اپنے طور پر آیتین مذکورتین میں
طریقہ رفع تعارض بیان کیا ہے فرماتے ہیں

قولہ پس توفیق درمیان دو آیت کے بایں طور کیجائیگی کہ آیت اول حمل کیجائیگی ماعدائے فاتحہ پر اور آیت
ثانی میں قرأۃ مطلق مراد لیجائیگی پس اندریں صورت درمیان ہر دو آیت کے توفیق بھی ہوگئی اور مخالف
احادیث صحیحہ متفق علیہا سے بھی نہ ہوئی اور عمل بالسنۃ واتباع قرآن شریف بھی حاصل ہو گیا انتہی :

اقول ہم حیران ہیں کہ صاحب نور الانوار کے قول کی بہ نسبت جناب مجتہد صاحب کے کلام میں
کونسی بات زیادہ ہوگئی فقط اتنا فرق ہے کہ صاحب نور الانوار نے بموجب حدیث مذکور آیہ فاقرءوا میں
تخصیص انصات کی تھی اور ہمارے مجتہد صاحب نے بلا بیان دلیل بزور اجتہاد خلاف مذہب جمہور آیت واذا قرئ
القرآن الخ میں تخصیص کر کے فاتحہ کو اس سے نکالدیا جس کا مطلب یہ ہوا کہ ہر شخص امام کے پیچھے صلوۃ جہری
ہو یا سری جس طرح چاہے فاتحہ کو پڑھ لیا کرے کسی طرح کی روک نہیں اور اس قول کا خلاف رائے جمہور
مجتہدین صحابہ ہونا ظاہر ہے باوجود اس رکاکت کے مجتہد صاحب فخراً بیان کرتے ہیں اندریں صورت
درمیان ہر دو آیت کے توفیق بھی ہوگئی کوئی پوچھے کہ توفیق بلا تغیر و تخصیص اگر مراد ہے تو محض غلط آپ
ہی خود تخصیص کی تصریح فرما رہے ہیں اور اگر توفیق بعد تخصیص مراد ہے تو نور الانوار کی عبارت سے یہی توفیق
ظاہر ہے ہاں اس قدر فرق ہو گیا کہ آپکی توفیق خیالی بلا دلیل تحکم محض خلاف قواعد جمہور اور وہ توفیق
اس کے بالعکس اور آپکا یہ فرمانا کہ احادیث صحیحہ کی مخالفت بھی نہ ہوئی بلکہ عمل بالسنۃ اور اتباع
قرآنی دونوں حاصل ہوگئے یہ بھی محض آپکا خیال ہے اگر آپ نے حدیث مذکور محمد بن اسحق پر عمل کر لیا تو حدیث
فقرأۃ الامام الخ اور حدیث مسلم و ابن ماجہ و نسائی کو ترک کر دیا کما مر اور صاحب نور الانوار نے حدیث
محمد بن اسحق کو اگر ترک کیا تو احادیث مذکورہ پر عمل کیا اور تقاریر گذشتہ سے اہل فہم کو ظاہر ہو جائیگا کہ کونسی
جانب اولی اور اسلم اور اقوی ہے اسکے بعد مجتہد صاحب نے وجہ رابع استدلال حنفیہ کے فساد پر بیان

فرمائی ہے اور قریب ڈیڑھ صفحہ کے سیاہ کیا ہے اور گو کسی مصلحت سے مجتہد صاحب نے اظہار نہیں کیا مگر یہ مطلب مجتہد صاحب نے اپنے فہم کے موافق تفسیر کبیر سے نقل کیا ہے خلاصہ اسکا یہ ہے کہ آیت اذا قری القرآن الخ میں حکم استماع و انصات مومنین کو نہیں بلکہ کفار کو ہے کیونکہ اس صورت میں نظم قرآنی میں باہم ربط خوب ہو جائیگا اور اگر خطاب مومنین کی طرف مانا جائے تو یہ خرابی ہوگی کہ ربط نہ رہے گا دوسری آیت مذکورہ سے پہلے تو جز ما فرماتے ہیں ہٰذَا بَصَائِرُ مِن رَّبِّكُمْ وَهُدًى وَرَحْمَةٌ لِّقَوْمٍ يُؤْمِنُونَ۔ اور آیت مذکورہ میں وَاِذَا قُرِئَ الْقُرْآنُ فَاسْتَمِعُوا لَهُ وَاَنْصِتُوا لَعَلَّكُمْ تُرْحَمُونَ ہ بطور خلاف جزم ارشاد فرمایا ہے تو اسلئے چاہیے کہ "لعلکم ترحمون" کا خطاب کفار کی طرف ہو پس خلاصہ تقریر تو یہی ۲ دام ہیں گو عبارت طویل ہے سو اس عبارت طویل کا جواب ہماری طرف سے اسی قدر کافی ہے کہ یہ تفسیر جمہور مفسرین کے قول کے بالکل خلاف ہے مجتہد صاحب تو ہم پر الزام خلاف مفسرین لگاتے تھے اب کوئی پوچھے کہ حضرت کیا سختی پیش آئی جو اپنے ارشاد کو پس پشت ڈالدیا اب فرمایئے کہ مجبور و عاجز ہو کر معنی آیت شریف خلاف مفسرین معتبرین کہ کس نے لیتے ہیں یا آپ خدا کے لیئے کچھ تو شرمایئے باقی آپ کے معنی کا خلاف تفسیر مفسرین معتبرین ہونا اظہر من الشمس ہے تفسیر کبیر ہی میں اول تو ملاحظہ فرمایئے کہ اقوال ائمہ و تابعین اس آیت کی شان نزول میں کیا ہیں ایک کی بھی یہ رائے نہیں تفسیر ابو سعود میں فرماتے ہیں ذہب جمہور الصحابہ رضی اللہ تعالیٰ عنہم علی انہ فی استماع الموتم عبد اللہ بن عباسؓ سے بھی یہی روایت کی ہے صاحب معالم التنزیل نے شان نزول میں چند اقوال لکھ کر فرمایا ہے والاولیٰ اولہا وہو انہا فی القرأۃ فی الصلوٰۃ مدارک میں بھی وہی ہے جو ابو سعود میں تھا علیٰ ہذا القیاس اور تفاسیر معتبرہ کو ملاحظہ فرمایئے مذہب جمہور تو یہی ہے کہ قرأۃ خلف الامام میں نازل ہوئی ہے ہاں بعض بعض کے اقوال اور بھی ہیں مثلاً بعض استماع خطبہ اور بعض در بارہ نسخ کلام فی الصلوٰۃ اس کا نزول بتلاتے ہیں سو بشرط انصاف ہمارا مطلب ہر طرح ثابت ہے مگر آپنے جو لکھا ہے کہ اس کے مخاطب کفار ہیں یہ قول تو بالکل ساقط الاعتبار ہے اور اس تاویل کو علماء نے بھی رکیک لکھا ہے باقی آپکا یہ ارشاد کہ در صورت خطاب مومنین ربط آیات مختل ہو جائیگا خلاف تدبر ہے اکثر مفسرین نے اسکی تفصیل بیان کی ہے اور ہر ذی فہم پر ظاہر ہے تفاسیر میں ملاحظہ فرمایئے بلکہ خطاب الی الکفار قرار دینا بلا تاویل بعید درست نہیں بیٹھتا ایسا ہی لعل کو خلاف یقین سمجھنا خلاف اقوال علماء ہے اکثر علماء نے اس امر کی تصریح فرمادی ہے اور سب

ع یہ بصیرتیں ہیں تمہارے رب کی جانب سے اور ہدایت اور رحمت اُس قوم کیلئے جو ایمان لائے ۱۲ ع جب قرآن پڑھا جائے تو کان لگا کر اسکو سنو اور خاموش رہو اس اُمید پر کہ تم پر رحم کیا جائیگا ع جمہور صحابہ کا مذہب یہ ہے کہ یہ آیت مقتدی کے سننے کے متعلق ہے ۱۲ ع سب سے بہتر پہلی صورت ہے یعنی یہ کہ قرأت فی الصلوٰۃ کے متعلق ہے ۱۲

جانتے ہیں کہ لعلّ وغیرہ کلام الٰہی ہیں مفید جزم ہوتا ہے لعلّ کی وجہ سے دونوں آیتوں میں کسی طرح کا اختلاف نہیں آتا معنی یہ ہوئے کہ یہ کتاب مومنین کے لیئے موجب بصیرت وہدایت ورحمت ہے سو اب سب مسلمانوں کو حکم ہوتا ہے کہ جب یہ کتاب بایں صفات موصوف ہے تو تم بتوجہ تام ساکت وصامت ہو کر اسکو سنو تاکہ تم پر بھی نزول رحمت الٰہی ہو۔ خیر اس بات کو مختصر کرتا ہوں اور یہ عرض کرتا ہوں کہ اول آپ کے ذمہ یہ ضروری ہے کہ جمہور صحابہ ومفسرین کے خلاف جو آپنے تفسیر فرمائی یہ کسی طرح مقبول نہیں ہوسکتی کیونکہ شان نزول محض امر نقلی ہے پہلے آپ اس کو ثابت فرمایئے چنانچہ اور علماء نے بھی اس تفسیر پر بڑا اعتراض یہی کیا ہے اسکے بعد پھر انشاء اللہ ہم بھی آپکو بتلادینگے کہ عمدہ معنی کون سے ہیں اور مرجوح کون سے بعد ازیں مجتہد صاحب نے حسب العادۃ ایک تقریر اپنے فخر المجتہدین مجتہد محمد حسین صاحب کی ایک صفحہ پر نقل فرمائی ہے خلاصہ اسکا یہ ہے کہ مجتہد مذکور یہ دعویٰ کرتے ہیں کہ یہی حنفیہ جو حدیث شریف کو صحیح مان کر اور جرح وقدح سے سالم جانکر اُس کے مقابلہ میں قرآن کی آیت پڑھتے ہیں بے شک یہ اعتقاد رکھتے ہیں کہ آنحضرت نے اس آیت کے معنی نہیں سمجھے ورنہ حدیث کے مقابلہ میں کبھی قرآن نہ پڑھتے بلکہ دونوں کو موافق کرتے الیٰ الآخر الصریح۔

اقول - مجتہد صاحب آپ کے اس بہتان بندی کے جواب میں بمقتضائے کلوخ انداز را پاداش سنگ است ہم بھی کہتے ہیں کہ حضرات غیر مقلدین جو اپنے اجتہاد نارسا کے بھروسے آیت قرآنی واحادیث نبوی واقوال صحابہ ومفسرین کو پس پشت ڈالتے ہیں اور بہانہ تحقیق اکثر مواقع میں بلا وجہ وجیہ احادیث نبوی کو ضعیف کہہ کر چھوڑ دیتے ہیں اور نصوص قطعی الدلالۃ کے خلاف اقوال ومسلمات سلف کی تخصیص کرتے ہیں چنانچہ یہ تمام اُمور بہ نسبت مجتہد صاحب ابھی ذکر میں گزر چکے ہیں تو ہم بھی کہتے ہیں کہ بیشک ان حضرات کا یہی عقیدہ ہے کہ ہماری رائے کے مقابلہ میں نہ نص قرآنی قابل اعتماد ہے نہ احادیث نبوی نہ اقوال صحابہ لائق تسلیم ہیں نہ تفسیرات مفسرین نعوذ باللہ من ذلک الجہل العظیم علاوہ ازیں آپ جو ارشاد کرتے ہیں کہ احادیث نبوی وآیات قرآنی میں توافق کرنا چاہیئے تو یہ تو فرمایئے کیا توفیق کے یہی معنی ہیں کہ بموجب حدیث محمد بن اسحاق جس کی صحت میں بھی کلام ہے نص قرآنی قطعی الدلالۃ کے حکم میں خلاف جمہور تخصیص کا حکم لگا کر قراۃ فاتحہ کو اُس سے خارج کر دیا اور خلاف ائمہ مجتہدین یہ فتویٰ دے بیٹھے کہ قراۃ فاتحہ حکم وجوب استماع وانصات سے خارج ہے صلوٰۃ جہری ہو یا سری قراۃ فاتحہ ہر حالت میں مقتدی کے ذمہ واجب ہے بلکہ تمام حکم وجوب استماع وانصات سے اعراض کر کے امام کیساتھ ساتھ قراۃ فاتحہ کو ادا کرنا چاہیئے اور ائمہ مجتہدین تو وجوب قراۃ فاتحہ علی المقتدی کے علی العموم قائل ہی نہ تھے البتہ حضرت امام شافعیؒ وجوب قراۃ کے قائل تھے مگر انہوں نے باوجود حکم وجوب قراۃ کے ارشاد فاستمعوا لہ وانصتوا کو بھی پیش نظر رکھا اور

امام کو حکم سکوت اور مقتدی کو حکم قرأۃ فرمایا لیکن ہمارے مجتہد صاحبوں نے سب قصہ ہی اُٹھا دیا اور
ایسی صورت نکالی کہ جو ائمہ اربعہ میں سے کسی کو نہ سُوجھی تھی اور غضب تو یہ ہے کہ پھر اس تخصیص ساقط الاعتبار اور
تفسیر دور از کار پر اس قدر نازبیجا فرماتے ہیں کہ خدا کی پناہ اور بموافق مضمون

مصرعہ مشہور چہ دلاور است دُزدے کہ بکف چراغ دارد

چشم حیا و انصاف کو بند کر کے ہم پر الزام مخالفت مفسرین لگانے کو مستعد ہوتے ہیں اور تطبیق بین النصوص
کی خوبی میں کس کو کلام ہے مگر آپ اور آپکے فخر المجتہدین جو اس کا دعویٰ کرتے ہیں وہ محض غلط ہے کیونکہ
آپ کے نزدیک شاید تطبیق نصوص اس امر کا نام ہے کہ وجہ بے وجہ جس طرح بن پڑے ایک سند کو
دُوسری سند پر ترجیح دیکر ایک کو معمول دوسری کو متروک کر دیا چنانچہ مجتہد صاحب نے احادیث حکم
قرأۃ و منع قرأۃ میں یہ ہی طریقہ اختیار کیا ہے گو یہ طریقہ بھی مجتہد صاحب کو ہی مضر ہے کما مر مفصلاً اور جہاں
اس طریقہ سے بھی کام نکلتا نہ دیکھا تو پھر مبلغ سعی آپ حضرات کا یہ ہے کہ بے سُوچے سمجھے صاف حکم تخصیص
نافذ ہو جاتا ہے چنانچہ نصوص حکم قرأۃ اور آیت فاستمعوا لہ وانصتوا میں آپنے یہ ہی استعمال کیا ہے مگر تمام
اہل علم جانتے ہیں کہ ان دونوں امر کو لفظ تطبیق و توفیق سے تعبیر کرنا بیجا ہے سب کو معلوم ہے کہ توفیق
و تطبیق اس کا نام ہے کہ دونوں حکموں میں مخالفت اور تعارض باقی نہ رہے سو اگر آپ اُن نصوص میں اس
قسم کی کوئی بات نکالتے تو پھر تخصیص حکم آیت و ترک احادیث منع قرأۃ کی نوبت ہی کیوں پیش آتی مگر یوں
معلوم ہوتا ہے کہ تطبیق کے معنی حقیقی بھی ابتلک ذہن قدام میں نہیں آئے مجتہد صاحبوں کی اس تطبیق پر مجھ کو
ایک حکایت یاد آئی ایک زمانہ میں نیاز مند میرٹھ میں بوجہ طالبعلمی مقیم تھا ایک مدعی اجتہاد بھی جیسے آجکل ہوتے
ہیں موجود تھے ایک روز فرمانے لگے کہ ائمہ مجتہدین خواہ مخواہ بعض احادیث کو مخالف سمجھ کر ترک کر دیتے ہیں
دیکھئے احادیث فوق السُّرہ ہاتھ باندھنے کو اور تحت السرہ ہاتھ باندھنے کو ائمہ نے ترک کیا بعض نے اوّل کو
ترک کیا اور بعض نے ثانی کو حالانکہ تطبیق ممکن ہے لوگوں نے عرض کیا کہ فرمایئے کہ تطبیق آپ نے کیا ایجاد
فرمائی ہے بڑے فخر سے ارشاد کیا کہ ایک ہاتھ فوق السُّرہ اور دوسرا تحت السُّرہ ہونا چاہیئے تاکہ عمل بالحدیث
ہو جائے اور کسی کا ترک لازم نہ آئے مگر ہاں ہمارے مجتہد صاحب کی تطبیق سے یہ تطبیق ایک وجہ اولیٰ
ہے کیونکہ یہ مصداق تطبیق تو ہے گو جہالت کی تطبیق ہے اور ہمارے مجتہد صاحب تو عین تعارض کو لفظ
تطبیق و توفیق سے تعبیر فرماتے ہیں جس سے معلوم ہوتا ہے کہ ہمارے مجتہد صاحب کا فہم و اجتہاد کچھ اور بھی
اعلیٰ ہے کیوں نہ ہو ذٰلک فضل اللّٰہ یؤتیہ من یشاء مجتہد صاحب ذرا چشم انصاف کھولکر دیکھئے تطبیق
اس کو کہتے ہیں جس طرح ہم نے اس دفعہ میں عرض کیا ہے آپنے تو حدیث لاصلوٰۃ لمن لم یقرأ بام القرآن

ادا احادیث منع قرأۃ کے معارض ٹھیرا کر ان احادیث کے ترک وضعف کا حکم لگا دیا اور ہم نے پورے طور پر یہ امر ثابت کر دیا کہ یہ حدیث سرے سے احادیث منع کے معارض ہی نہیں گو در صورت تسلیم تعارض بھی ہم نے جواب بیان کر دیئے ہیں ہاں حدیث ثانی عبادۃ بن صامت جو بروایت محمد بن اسحق مروی ہے گو بظاہر معارض ہے مگر ہماری تقریر سے معلوم ہو گیا کہ فی الحقیقت وہ بھی معارض نہیں کیونکہ تعارض حقیقی میں اتحاد زمانہ شرط ہے اور ہم نے بشہادت اشارات حدیث نصوص مذکورہ میں تقدم و تاخر ثابت کر دیا چنانچہ مفصلاً گزر چکا ہے اب فرمائیے توفیق بین النصوص اس کا نام ہے کہ بعض کو معمول بہ ٹھیرایا اور بعض کو زبردستی تضعیف کر کے متروک فرما دیا یا اس کا نام ہے کہ ہر ایک حکم کا مطلب اصلی بتلا کر یا تعیین زمانہ جتلا کر اپنے محل و وقت پر ایسا منطبق کر دیا کہ پھر آپس میں کسی قسم کی مزاحمت و مخالفت باقی نہ رہی خدا کے لئے ذرا انصاف فرمائیے اور اس افترائے صریح بے دلیل سے کچھ تو شرمائیے اور آئندہ کو ان باتوں سے باز آئیے اور ایسے ہی آپ کا حنفیہ کے اس قاعدہ کو غلط کہنا کہ آیت قطعی ہوتی ہے اور حدیث واحد ظنی اور قطعی کے مقابلہ میں ظنی پر عمل جائز نہیں خیال نازیبا اور توہم بیجا ہے اس کے جواب میں بیساختہ کسی کا شعر زبان پر آتا ہے شعر

چشم بد اندیش کہ برکندہ باد عیب نماید ہنرش در نظر

حضرت فرمائیے تو سہی اس مطلب میں کون سی بات آپ کے خیال کے بموجب غلط ہے آپ کی رائے میں آیۃ قرآنی قطعی نہیں ہوتی یا خبر واحد کے ظنی ہونے سے انکار ہے یا عند التعارض حکم قطعی کو ظنی پر ترجیح دینا ممنوع ہے حضرت یہ امور تو ایسے بدیہی ہیں کہ کوئی عاقل اس کا انکار نہیں کر سکتا فضلاً من العلماء والمجتہدین مگر آپ نے اپنی عادت کے موافق دعویٰ ہی پر اکتفا کیا اس قاعدہ کے بطلان کے لئے کوئی دلیل ارشاد نہ فرمائی باقی آپ کا یہ ارشاد کہ جہاں اس قاعدہ پر عمل کرنے سے اتباع امام ہاتھ سے جاتا ہے وہاں حنفیہ اس قاعدہ کو ترک کر دیتے ہیں بمقابلہ آیت قرآنی وہاں حدیث ظنی بلکہ قول صحابی بلکہ رائے فقہیہ سے تمسک کرتے ہیں چنانچہ آیت کریمہ اذا نودی للصلوٰۃ من یوم الجمعۃ فاسعوا الیٰ ذکر اللّٰہ وذروا البیع باوجودیکہ صراحتہً اس امر پر دال ہے کہ صلوٰۃ الجمعہ کے لئے بادشاہ یا شہر ہونے کی کچھ شرط نہیں پھر حنفیہ اس آیت کو نہیں مانتے اور اس آیت کو بمقابلہ ایک قول صحابی کے بلکہ بقول ایک عالم مذہب حنفی کے ترک کر رہے ہیں اس سے معلوم ہوتا ہے کہ حنفیہ پابند قاعدہ کے نہیں بلکہ پابند تقلید امام ہیں الیٰ آخر ما قال محض خیال خام ہے یہ امر تو ظاہر ہے کہ مجتہد صاحب کے اس قدر تقریر طویل سے اس قاعدہ اصلیہ پر تو کسی قسم کا اعتراض نہیں

ہو سکتا ہاں یہ شبہہ قابل جواب ہے کہ حنفیہ نے اس صورت خاص میں اس قاعدہ پر کیوں نہ عمل کیا سو اس شبہہ کا جواب اجمالی تو یہی ہے کہ جن نام کے عالموں مصرع

بد نام کنندۂ نکو نامے چند

کو اتنی تمیز نہ ہو کہ منکوحہ غیر و غیر منکوحہ میں کیا فرق ہے؟ چنانچہ ناظران اوراق کا ملہ پر روشن ہے وہ بیچارے بھلا استخراج جزئیات عن الکلیات اور تطابق کلیات علی الجزئیات بھلا کیا خاک سمجھینگے اور چونکہ یہ بحث خلاف مبحث اصلی ہے اور ہمارے مجتہد صاحب بنظر خلط مبحث اس قسم کے روئداد کسی کسی کے کلام سے نقل کر کے طول لاطائل کیا کرتے ہیں تو اس وجہ سے اس کا جواب تفصیلی بیان کرنا امر زائد معلوم ہوتا ہے مگر بعض وجوہ سے مناسب ہے کہ کسی قدر جواب تفصیلی بھی اس شبہہ کا بیان کیا جاوے تو بہتر ہے مجتہد صاحب نے شرائط جمعہ میں سے فقط دو شرطوں کی نسبت زبان درازی کی ہے یعنی سلطان و شہر کا ہونا سو ہم بھی انھیں دونوں کی نسبت کچھ جواب عرض کرتے ہیں اول جواب تو یہی ہے کہ مجتہد صاحب کو لازم ہے کہ پہلے تفسیر اجمال و تخصیص مطلق کے معنی سمجھ کر اور ان دونوں میں فرق نکال کر دیکھیں کہ آیت مذکورہ مطلق ہے یا مجمل مطلق ہے تو ثابت کریں اور مجمل ہے تو اخبار احاد سے اس کی تفسیر میں دقت کیا ہے ہم بیان تفسیر ایسے کا اخبار احاد سے بھی ہوتا ہے کتب اصول میں دیکھ لیجئے اور حق یہی ہے کہ آیت جمعہ دربارہ شرائط مجمل ہے چنانچہ آیات صلوٰۃ و زکوٰۃ و حج وغیرہ اپنے شرائط و اب احکام و کیفیہ ادا وغیرہ میں مجمل ہیں اور اکثر امور کی تفسیر اخبار احاد سے معلوم ہوئی ہے اسی طرح آیت ربوا کی تفسیر بھی خبر واحد سے ثابت ہوئی جواب ثانی یہ ہے کہ جو احادیث مرفوعہ یا موقوفہ دربارہ شرائط جمعہ منقول ہوئی ہیں اگرچہ باعتبار الفاظ کے احاد ہیں لیکن باعتبار معنی حد شہرت میں داخل ہیں اور اس قسم کی احادیث سے اگر تخصیص آیات قرآنی کی جائے کچھ حرج نہیں سو اب اگر آیت جمعہ کو مطلق بھی کہا جائے اور پھر احادیث مشہورہ سے اس کی تخصیص مصطلحہ کی جائے تو پھر بھی کیا تردد ہے اور یہ کہنا کہ فقط ایک صحابی بلکہ ایک عالم حنفی کے قول سے استدلال کیا ہے محض تعصب یا جہالت ہے دیکھیے ابن ابی شیبہ نے حضرت علیؓ سے اور یہی روایت کی ہے وہ فرماتے ہیں لا جمعۃ ولا تشریق ولا صلوٰۃ فطر ولا اضحی الا فی مصر جامع او مدینۃ عظیمۃ اور علامہ حلبی شرح منیہ میں اس کی نسبت لکھتے ہیں صححہ ابن حزم فی المحلی ودروی مرفوعا و هو ضعیف ولکن الموقوف فی هذا کالمرفوع لانه من شروط العبادۃ وهی من احکام الوضع

ولا فضل للرای فیہا انتہی اور یہ بھی بیان کیا ہے وہو مذہب علی بن ابی طالب و حذیفۃ و عطاء والحسن
بن ابی الحسن والنخعی ومجاہد وابن سیرین والثوری والسحنون اور کسی حدیث سے یہ بھی ثابت نہیں
ہوتا کہ آپ نے قریٰ میں صلوٰۃ جمعہ کی اجازت فرمائی ہو علی ہذا القیاس سلطان کی نسبت
حدیث مرفوع وآثار واقوال سلف وارد ہوئے ہیں قال علیہ الصلوٰۃ والسلام ممن ترکہا ولہ امام
عادل او جائر فلا جمع اللہ شملہ ولا بارک فی امرہ الی آخر الحدیث رواہ ابن ماجۃ وغیرہٗ وقال
الحسن بن ابی الحسن البصری اربع الی السلطان فذکر منہا الجمعۃ وقال حبیب ابن ابی ثابت لاتکون
الجمعۃ الا بامیر وہو قول الاوزاعی وقال ابن المنذر مضت السنۃ ان الذی یقیم الجمعۃ السلطان او من
بہا امرہ فاذا لم یکن ذالک صلوٰا الظہر کذافی شرح السنۃ اس سے آگے چلکر فرماتے ہیں وعلٰی ہذا کان
السلف من الصحابۃ ومن بعدہم حتیٰ عن علیاً رضی اللہ عنہ انما جمع ایام محاصرۃ عثمان رضی اللہ عنہ
بامرہ اس کے سوا اور بھی بعض احادیث وآثار شرطین مذکورین کے اثبات پر دال ہیں مگر اسیقدر
پر اکتفا کرتا ہوں مجتہد صاحب کی دیانتداری اور راستبازی کے اظہار کے لئے یہ بھی تھوڑی
نہیں اب ہم مجتہد صاحب سے پوچھتے ہیں کہ جنگل وصحرا میں جو جمعہ جمہور کے نزدیک درست نہیں
آپ کا اس میں کیا مذہب ہے اگر تابع رائے جمہور ہو تو نص قرآنی میں اس تخصیص کی کیا وجہ؟
اور اگر درست ہے تو مخالفت جمہور کا کیا جواب بینوا توجروا اور عبارت سابقہ میں آپ کا یہ
فرمانا کہ آیت جمعہ صریح ہے اس میں کہ جمعہ کے واسطے بادشاہ اور شہر وبازار ہونے کی کچھ شرط
نہیں اس سے آپ کی کیا مراد ہے اگر یہہ مطلب ہے کہ آیت مذکورہ اس اشتراط وعدم اشتراط
سے ساکت ہے تو ہماری مطلب کے مخالف نہیں کما مر اور اگر یہہ مطلب ہے کہ آیت مذکورہ ان
شرائط کے عدم پر بایں معنی دال ہے کہ یہ امور جمعہ کیلئے شرط نہیں چنانچہ آپ کے ظاہر الفاظ
سے یہی مفہوم ہوتا ہے تو یہ محض آپ کا دروغ بے فروغ ہے کما ہو ظاہر اور اس آیت کے متعلق

لله یہی مذہب علی بن ابی طالب۔ حذیفہ۔ عطاء حسن بن ابی الحسن نخعی مجاہد ابن سیرین ثوری اور سحنون کا ہے ۱۲ لله رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا جو شخص کسی عادل یا ظالم (خلیفۃ المسلمین) کے ہوتے ہوئے جمعہ کو چھوڑ دے تو خدا کرے نہ اس کی پراگندگی کو جمعیت نصیب ہو اور نہ اس کے کاروبار میں برکت ہو۔ ابن ماجہ وغیرہ نے اس حدیث کو نقل کیا ہے اور حسن بن ابی الحسن بصری فرماتے ہیں۔ چار چیزیں سلطان سے متعلق ہیں انہیں جمعہ کا بھی ذکر کیا ہو۔ حبیب بن ابی ثابت بیان کرتے ہیں جمعہ امیر کو بدون نہیں ہوتا یہی اوزاعی کا بھی قول ہے ابن منذر بیان فرماتے ہیں یہ ہی سنت ہمیشہ سے جاری ہے کہ جو شخص جمعہ قائم کرے وہ بادشاہ ہو یا اس کا نائب جس کو جمعہ قائم کرنے کا حکم کیا ہو۔ اور جب یہ نہ ہو تو ظہر کی نماز پڑھو۔ لله سلف صحابہ اور ان کے بعد کے حضرات کا یہی مسلک رہا ہے۔ حتیٰ کہ حضرت علی کرم اللہ وجہہ نے حضرت عثمان رضی اللہ عنہ کے محاصرہ کے زمانہ میں بھی حضرت عثمان رضی اللہ عنہ کی اجازت اور حکم کے بعد ہی جمعہ کیا ۱۲

حضرت مولانا مولوی محمد قاسم رحمۃ اللہ علیہ کی ایک تحریر ہے جس میں اس امر کو خوب ثابت کر دیا ہے کہ جمعہ کی کل شرائط آیت مذکورہ ہی سے مستفاد ہوتی ہیں اور سب شرائط کی طرف اسی آیت میں اشارہ ہے سوا ب تو قصہ بہت سہل ہو گیا اور طاعنین کو زبان درازی کا موقع کچھ بھی نہ رہا مگر بوجہ عدم ضرورت و خوف طول ترک کرتا ہوں اب ہمارے مجتہد بے بدل اس جملہ معترضہ کے بعد پھر مدعا اصلی کی طرف گریز کرتے ہیں اور فرماتے ہیں ؂

قولہ - اور ہم عمداً یہ نہیں کہتے ہیں کہ تتبع سکتات امام کا ضرور ہے جتنے اور اقوال مختلف نسبت قرأۃ فاتحہ کے آئے ہیں ایک قول یہ بھی ہے کہ وقت سکتات امام کے پڑھی جاوے ہمارا ثبوت مطلب اسپر نہیں کہ ثبوت سکتات واسطے قرأۃ فاتحہ کے حدیث صحیح سے کیا جاوے ہم یہہ کہتے ہیں کہ کسی حال میں قرأۃ فاتحہ ترک نہ ہو۔ الی آخر الکلام ؂

اقول بحولہ جناب مجتہد صاحب ذرا سنبھل کر گفتگو کیجئے اور الٹ پھیر کی باتیں نہ کیجئے اور صاف صاف یہ فرمائیے کہ آپ سکتات کے قایل ہیں یا نہیں؟ اگر سکتات کی قید لگاتے ہو تو کس دلیل سے اور اگر سکتہ وغیرہ ہر حالت میں قرأۃ خلف الامام کی اجازت دیتے ہو اور نماز سرّی و جہری کی بھی کچھ تخصیص نہیں فرماتے چنانچہ الفاظ جناب سے یہی مطلب معلوم ہوتا ہے تو پھر نص قرآنی و حدیث مالی انازع وغیرہ نصوص کی مخالفت کے سوا اس اعتراض کا کیا جواب کہ یہ وہ خلاف مجتہدین و محدثین ہے مجتہدین کے خلاف ہونا تو ظاہر ہے ائمہ اربعہ میں سے کہ جن کے مذاہب میں بقول رئیس المجتہدین حق منحصر ہے ایک کا مذہب بھی آپ کے موافق نہیں اور محدثین کا مذہب اسبارہ میں ترمذی شریف میں ملاحظہ فرمائیے وہ لکھتے ہیں کہ محدثین کے نزدیک حالت قرأۃ امام میں مقتدی کو پڑھنا چاہئے اب خوبی فہم و ذکاوت کی وجہ سے آیت قرآنی و احادیث نبوی میں تو ایجاد بندہ آپ نے کیا ہی تھا اقوال مجتہدین و محدثین سے بھی خدا کے فضل سے خوب نجات حاصل کی گئی کیا کہنے " ایں کار از تو آید و مرداں چنیں کنند" آخر میں آپ کا یہ ارشاد کہ اثبات نفی قرأت فاتحہ کے لئے ہمارے پاس دلائل بہت ہیں لیکن انشاء اللہ پھر دیکھا جائے گا ایسا ہے کہ جسکو دیکھ کر بے اختیار زبان پر آتا ہے شعر

ہم کو معلوم ہے وعدہ کی حقیقت لیکن
دل کے خوش کرنیکو بیشک یہ خیال اچھا ہے

واللہ یہدی من یشاء الی صراط مستقیم فقط ؂

دفعہ پنجم **قولہ** واجب الاتباع ہونا قرآن شریف کا دفعہ وجوب اتباع محمدی صلی اللہ علیہ وسلم ہم کو بہت سے دلائل قاطعہ سے ثابت ہے لیکن سائل باوجودیکہ اہل اسلام میں سے ہے پھر ہم سے وجوب اتباع کتاب وسنت کی دلیل خلاف ادب مناظرہ کیوں طلب کرتا ہے کہ در صورت تسلیم اسلام کے سائل کے نزدیک بھی واجب الاتباع ہونا کتاب وسنت کا مسلم ہی ہوگا ورنہ دعویٰ اسلام محض کذب ہو جائیگا ایسا مکابرہ کرنا پرائی بدشگنی کے واسطے اپنی ناک کاٹ ڈالنا ہے ۔

اقول دبستیں اجی مولوی عبید اللہ صاحب ذرا دیکھیئے تو سہی آپ کے ممدوح مجتہد محمد احسن صاحب کو کیا ہو گیا کیسی مجذوبوں کی سی باتیں کرتے ہیں آپ بھی اس رسالہ کے مقرظ ہیں بڑے افسوس کی بات ہے آپ بھی بے سوچے سمجھے ان کی ہی تائید وتعریف کرنے لگے ہم تو پہلے ہی سمجھتے تھے کہ جس رسالہ کے مصنف مجتہد محمد احسن صاحب ہوں اور اس کے مقرظ حاوی منقول ومعقول واقف فروع اصول مولوی عبید اللہ صاحب جیسے فہیم ہوں تو اس کتاب کا جواب لکھنا اور اس کے معائب کے اظہار میں اپنا وقت صرف کرنا لغو اور فضول ہے مگر بعض وجوہ سے ہم کو اس امر لا یعنی کی طرف متوجہ ہونا پڑا انصاف تو کیجئے کہ مصنف مصباح نے کیسے عمدہ جواب لاجواب کے جواب میں کیسی مزخرفات واہیات باتیں کی ہیں اور جیسے دفعات مذکورہ کا جواب از قبیل سوال از آسمان وجواب از ریسمان دیا تھا ویسا ہی بے سوچے سمجھے بلکہ اس سے بھی زیادہ یہاں بھی اپنی خوش فہمی کا اظہار کیا ہے اور جس طرح پہلی دفعات میں ہم نے ان کی غلط فہمی کا ثبوت کامل کیا ہے اسی طرح یہاں بھی ہم کو علی التفصیل ان کی کج فہمی کا اظہار ضرور ہوا تاکہ سب کی آنکھوں میں ان کے اجتہاد بے فروغ کا فروغ اظہر من الشمس ہو جاوے اور سب جان جاویں کہ ہمارا دلیل وجوب اتباع کتاب وسنت کو طلب کرنا خلاف ادب مناظرہ ہے یا اس طلب کو خلاف ادب مناظرہ کہنا ہمارے مجتہد صاحب کی کج فہمی وجہالت ہے سنیئے سائل مولوی محمد حسین نے ہم سے وجوب تقلید کا ثبوت بواسطہ نص صریح قطعی الدلالۃ طلب کیا تھا اور ماحصل جواب ادلہ کاملہ جس کو مجتہد صاحب باوجود دعویٰ فہم اجتہاد نہیں سمجھے یہ ہے کہ آپ کا مدعا یعنی ثبوت وجوب تقلید کو نص صریح پر موقوف سمجھنا ہی سرے سے غلط اور دعویٰ بے دلیل ہے کیونکہ اگر دلیل مثبت وجوب منحصر فی النص ہو دے تو پھر وجوب اتباع قرآنی اور وجوب اتباع نبوی کے ثبوت کی کوئی شکل نہیں ہو سکتی اگر ان دونوں میں سے ایک کو دوسرے کے لئے مثبت وجوب کہو گے تو پھر اس

دوسرے کا وجوب کس چیز سے ثابت کریگے بجز اس کے کہ یا تو دور کو تسلیم کرنا پڑے گا یعنی قرآن کو وجوب اتباع نبویؐ کا اور ارشاد نبوی کو وجوب اتباع قرآنی کا مثبت کہنا پڑے گا وہو محال یا دلیل مثبت وجوب کے منحصر فی النص ہونیسے دست بردار ہونا پڑے گا وہو المدعی کیونکہ علاوہ نص کے جس مبتن کے آپ سند وجوب اتباع نبوی و قرآنی لائیں گے اسی متن سے ہم سند وجوب اتباع امام نکال کر دکھلادیں گے بالجملہ اعتراض سائل دلیل مثبت وجوب کی منحصر فی النص ہونے پر بھی موقوف ہے سو اول سائل کو لازم ہے کہ اس مقدمہ موقوف علیہا کو ثابت کرے اور وجوب اتباع قرآنی و نبوی کو جو سب کے نزدیک مسلم ہے اور اس مقدمہ کے مسلم ہونے کی صورت میں گاؤ خرد ہوا جاتا ہے کوئی صورت بیان کرے اسکے بعد ہم سے وجوب تقلید کے لئے نص صریح طلب کرے انتہی خلاصۃ السوال

(الجواب) اب اس پر ہمارے مجتہد محمد احسن صاحب اعطاہم اللہ فہما چشم بصیرت بند کرکے اعتراض کرتے ہیں کہ سائل باوجودیکہ اہل اسلام میں سے ہے پھر ہم سے وجوب اتباع کتاب وہ سنت کی دلیل خلاف ادب مناظرہ کیوں طلب کرتا ہے حیف صد حیف شعر

گر از بسیط زمیں عقل منعدم گردد

بخود گمان نبرد ہیچکس کہ نادانم

جناب مجتہد صاحب سائل تو بیشک اہل اسلام میں سے ہے مگر اور کیا لکھوں ہاں مگر یوں معلوم ہوتا ہے کہ آپ اہل عقل میں سے نہیں ہیں ورنہ ایسی بیہودہ بات کبھی نہ فرماتے دیکھئے کتب اصول میں جو مناقضہ کی تعریف بیان کیا کرتے ہیں بعینہ ہمارے اس استدلال پر صادق آتی ہے چنانچہ نورالانوار میں جس کے حوالے آپ جابجا نقل فرماتے ہیں مناقضہ کی تعریف یہہ لکھی ہے وہی تخلف الحکم عن الوصف الذی ادعی کونہ علۃ تو چونکہ مجتہد العصر محمد حسین صاحب نے ہم سے دربارۂ ثبوت وجوب تقلید نص صریح قطعی الدلالۃ طلب فرمائی تھی اور درپردہ ان کے کلام سے یہہ نکلتا تھا کہ وہ علۃ ثبوت وجوب جملہ احکام منحصر فی النص الصریح ہے اسلئے ہم نے اس کے جواب میں بطور اب مناقضہ بیان کیا تھا کہ آپ کے سوال سے جس وصف کا علۃ ثبوت و وجوب احکام ہونا مفہوم ہوتا ہے وہ در حقیقت وجوب احکام کے لئے علۃ ہی نہیں ورنہ ثبوت وجوب اتباع محمدی صلی اللہ علیہ وسلم کی پھر کوئی صورت نہیں کیونکہ ان دونوں میں اگر ایک کو دوسرے کے ثبوت وجوب کے لئے علۃ کہا جاتا تو اس دوسرے کی ثبوت کی پھر کیا صورت ہوگی ورنہ دور صریح کو سر رکھنا پڑے گا حالانکہ کلام اللہ در ارشاد نبوی صلی اللہ علیہ وسلم کا واجب الاتباع ہونا ایسا ظاہر و باہر ہے کہ ہر ادنی واعلے جانتا

ہے تو اب خواہ مخواہ مجتہد محمد حسین صاحب کو مقدمہ مذکورہ یعنی دلیل مثبت احکام کی منحصر فی النفس ہونے سے انکار کرنا پڑے گا کیونکہ اگرچہ فہم سے بے بہرہ ہیں مگر آخر اسلام سے تو علاقہ ہے تو اب مجتہد صاحب جہاں سے وجوب اتباع نبوی و اتباع قرآنی کی سند لائیں گے وہیں سے ہم وجوب اتباع امام کی سند نکال کر دکھلائیں گے اب خدا کے لئے اہل فہم داد دیں کہ دلیل مذکور کس قدر درست اور بلا غبار ہے اور مناقضہ مسطور کس قدر موافق علم و اصول مطابق علم مناظرہ و قابل تسلیم بلا انکار ہے مگر غضب ہے مولوی محمد احسن صاحب اب بھی اس مناقضہ کو خلاف ادب مناظرہ فرماتے ہیں اور علم اصول اور فن مناظرہ ہی پر کیا موقوف ہے یہ تو امر تو ایسا ظاہر و باہر ہے کہ عوام الناس بھی بکثرت اپنے روزمرہ میں استعمال کرتے ہیں اور زیادہ تعجب کی بات یہ ہے کہ رئیس المجتہدین مولوی محمد حسین صاحب نے بھی اس مطلب صریح کو نہیں سمجھا اور اپنے رسالہ اشاعۃ السنۃ میں بھی اعتراض مذکور پیش کیا ہے ہم حیران ہیں کہ ایسے ذہین کہ جو عبارت اردو کے سمجھنے سے بھی عاجز ہوں کس لیاقت اور حوصلہ پر دعوی اجتہاد کرتے ہیں شہرت اجتہاد کل اتنی بات پر ہے کہ ایک نے غلط صحیح جو سمجھ میں آیا لکھدیا ہے دو چار کم فہموں نے بے سوچے سمجھے تقریظ لکھدی کسی نے بواسطہ اشتہار اس کی تعریف کر دی کوئی زبانی ثنا و ستائش کرنے کو مستعد ہو گیا بس اب وہ تحریر آپ کے نزدیک لاجواب و بے نظیر ہو گئی خیر یہ امر تو ہو چکا اس کے بعد جو مجتہد صاحب ارشاد فرماتے ہیں وہ تو ثبوت خوبی اجتہاد و قوت عقلیہ جناب کے لئے اور بھی حجۃ قوی اور برہان محکم ہے ؛

قولہ اور اگر خدا نخواستہ بنصیب اعدا رسائل غیر اہل اسلام میں سے ہے تو یہ سوال کچھ مضائقہ نہیں ہم انشاء اللہ تعالے اس قدر دلائل مطلوبہ پیش کر سکتے ہیں کہ مخالف مصداق فبہت الذی کفر ہو جاوے سنیئے کہ وجوب اتباع نبی کریم بحکم قرآن شریف ہے اور قرآن شریف کا وجوب اتباع اس حجت سے مثبت ہے کہ یہ بات بتواتر ثابت ہے کہ جب نبی کریم نے دعوی وجوب اتباع قرآنی کیا تو اس دعوی کی تصدیق کے واسطے یوں اظہار حجت کیا کہ وان کنتم فی ریب مما نزلنا علی عبدنا فاتوا بسورۃ من مثلہ وادعوا شہداءکم من دون اللہ ان کنتم صادقین وایضاً فلیاتوا بحدیث مثلہ وغیرہ ذالک اور اس کے ساتھ ہی کہا کہ لئن اجتمعت الانس والجن علی ان یاتوا بمثل ہذا القرآن لا یاتون بمثلہ ولو کان بعضہم لبعض ظہیرا انتہی اس کے بعد مجتہد صاحب نے تخمیناً ڈیڑھ ورق سیاہ کیا ہے مگر خلاصہ فقط یہ ہے کہ فصحائے عرب باوجود دعوے الفصاحت و بلاغت سب کے سب رل مل کر ایک چھوٹی سی سورت بھی ایسی نہ لا سکے اور اس آسان طریقہ کو چھوڑ کر ناچار قتل قتال پر آمادہ ہوئے جسکی وجہ سے ان کے جان و مال بکثرت تلف

ہو گئے یہ تو اس سے صاف معلوم ہوتا ہے کہ نظم قرآنی معجز ہے اس کے سوا حاشیہ پر مجتہد صاحب نے عبارت فوز الکبیر و ترجمہ عبارت مجالس الابرار ثبوت اعجاز قرآنی و ثبوت حقیتہ رسالت ختمی مآب صلی اللہ علیہ وسلم کے لئے نقل فرمائی ہے۔

اور ناظرین صاحبو! ذرا غور کا مقام ہے کہ مجتہد آخر الزمان کیسی مجنونانہ باتیں کرتے ہیں عبارت مرقومہ بالا کے دیکھنے سے صاف ظاہر ہے کہ مجتہد صاحب حسب عادت بے سمجھے جواب لکھنے کو تیار ہو گئے ہے

بے سر و پا کیسے سیدھی بات میں کہنے لگے
ہم نہ کہتے تھے کہ حضرت مجتہد کہنے کو ہیں!

کوئی مجتہد صاحب سے پوچھے کہ خلاصہ سوال اوّلہ تو یہ ہے کہ کلام اللہ اور احکام رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا واجب الاتباع ہونا کس دلیل سے ثابت ہوتا ہے یہ کس نے پوچھا تھا کہ قرآن کلام الٰہی اور معجز ہونا اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا نبی برحق ہونا کس دلیل سے ثابت ہوتا ہے جو مجتہد صاحب بڑے طمطراق سے اس کے ثبوت کے درپے ہوئے اجی حضرت ہمارا تو یہ مطلب ہے، کہ قرآن کو قرآن معجز مانا جائے اور جناب رسالت مآبؐ کو نبی برحق تسلیم کیا جاوے اور باوجود تسلیم امرین بحر وجوب اتباع کی کیا صورت ہے مگر آپ مطلب کو چھوڑ کر امر مسلم کو بلا ضرورت ثابت کرنے لگے سو ہمارے سوال سے اس کو کیا مطلب؟ سوال دیگر جواب دیگر اسی کا نام ہے جناب مجتہد صاحب آپ آپ صاحبوں کے نزدیک اگر دلیل مثبت احکام نص صریح ہی میں منحصر ہے تو وجوب اتباع قرآنی و اتباع نبوی کے لئے جن کا وجوب اتباع ہر کسی کے نزدیک مسلم ہے۔ نص صریح پیش کیجئے ورنہ اس قاعدہ مخترعہ سے دست بردار ہو جیئے پر آپ نے جس قدر آیات و روایات کتب اپنی کم فہمی سے نقل فرمائی ہیں وہ اس کے رد بر پیش کیجئے جو قرآن کے کلام الٰہی ہونے کا اور حضرت رسول مقبول صلی اللہ علیہ وسلم کی نبوت کا ثبوت آپ سے طلب کرے مقام حیرت ہے کہ مجتہد صاحب باوجود علم و اجتہاد یوں فرماتے ہیں کہ "قرآن شریف کا وجوب اتباع اس حجت سے مثبت ہے کہ یہ بات بتواتر ثابت ہے کہ نبی کریم نے دعوائے وجوب اتباع قرآن کیا تو اس دعوی کی تصدیق کے واسطے یوں اظہار حجت کیا وان کنتم فی ریب مما نزلنا الآیتہ" جسکو عقل سے بھی کچھ علاقہ ہو گا وہ ارشاد جناب کو مزخرفات جاہلانہ خیال کرے گا یہ امر سب پر روشن ہے کہ آیت مذکورہ اور مثالہا سے مقصود ثبوت حقانیت قرآن ہے اور منکرین قرآنیۃ قرآن آیات مشار الیہا کے مخاطب ہیں کیونکہ کفا

مکہ وغیرہ سری سے قرآن کے کلام اللہ ہونے کے ہی منکر تھے یہہ تو کوئی بھی نہ کہتا تھا کہ قرآن اگرچہ
کلام الہی ہے مگر واجب الاتباع نہیں کیونکہ احکام مندرجہ کلام الہی کا واجب الاتباع ہونا ہر کسی
کے نزدیک اہل اسلام سے لے کر کفار تک اجلیٰ بدیہیات سے ہے ہاں جن خوش فہموں کے نزدیک
دلیل مثبت احکام نص صریح ہی میں منحصر ہے ان کی مشرب کے موافق خود نصوص کا واجب الاتباع
ہونا ثبوت کو نہیں پہنچتا بلکہ اعتراض مذکور جس کے جواب میں مجتہد العصر کو بڑے جوش آرہے ہیں ایسا
ظاہر الوقوع ہے کہ بشرط فہم و انصاف بجز اس بات کے کہ دلیل احکام کے منحصر فی النص ہونے سے
انکار کیا جاوے اور کوئی چارہ نہیں باوجود اس کے مجتہد صاحب کا وجوب اتباع قرآنی ان
آیات سے نکالنا اپنی جہالت کا ظاہر کرنا ہے علاوہ ازیں اگر آیات مشار الیہا در بارہ وجوب اتباع
نص صریح ہوں بھی تو پھر انھیں نصوص کو بلا ثبوت وجوب اتباع قرآنی دلیل قرار دینا ثبوت
شی بنفسہ کا اقرار کرنا اور جواز وحدت مثبت و مثبت کا قائل ہو جانا ہے اور وہی اعتراض سابق
بدستور موجود ہے اس لئے کہ ہم نے اگرچہ آپ کی خاطر سے یہ تسلیم کر بھی لیا کہ آیات مذکورہ جناب جو
واقع میں مثبت اعجاز قرآنی ہیں آپ کے قول کی موجب وہ آیات مثبت وجوب اتباع قرآنی
ہی سہی مگر خود ان آیات کے وجوب اتباع ہونے کی کیا دلیل اب چاہیئے دور کو تسلیم کیجئے یا کسی طرح
تسلسل کی راہ نکالیئے اب مجتہد صاحب اور ان کے اعوان و انصار خواب غفلت سے بیدار ہو کر
ملاحظہ فرمائیں کہ جواب مرقومہ ادلہ کاملہ کیسا لاجواب ہے اور اس کے مقابلہ میں مجتہد العصر کی یاوہ
گوئی کسقدر نا صواب اہل فہم سے تو امید کامل ہے کہ مولوی محمد احسن صاحب کی اکثر تقاریر دیکھ
کر ادلہ کاملہ کی خوبی کے اور زیادہ معتقد ہو جائیں گے اور اگر کسی صاحب کو کچھ تردد ہو تو اسی دفعہ
کو بطور نمونہ ملاحظہ فرما دیں کہ کیسی تقاریر لاطائل سے اوراق سیاہ کیئے ہیں اور باوجود وضوح
عبارت اردو کا بھی مطلب بھی نہیں سمجھے اور استدلال تو ایسا نور علی نور فرمایا ہے کہ کیا کہنے ہم کو
تو اول اس کتاب کا نام مصباح الادلہ دیکھکر بہت تعجب ہوا تھا کہ مجتہد صاحب نے باوجودیکہ
اپنے نزدیک ابطال ادلہ کیا پھر اس کا نام مصباح الادلہ رکھنا مصداق مثل مشہور برعکس نہند
نام زنگی کافور نہیں تو کیا ہے؟ مگر یوں سمجھتے تھے کہ کسی کتاب کا اس کے مناسب نام رکھنا بدون
فہم و عقل دشوار ہے تو جیسے مجتہد صاحب نے اپنے رسالہ میں مضامین دور از عقل بیان کیے
ہیں ایسے ہی نام بھی بے سوچ سمجھے جو زبان پر آیا رکھدیا ہوگا ہاں اب بعض بعض تقاریر دیکھنے سے
سمجھ میں آیا کہ یہ کتاب بیشک اسم بامسمّی ہے کیونکہ اکثر امور مذکورہ ادلہ کی راستی

وحقانیت رسالہ مذکورہ کی وجہ سے اہل فہم کو اور زیادہ واضح اور روشن ہو گئی اسی لئے اسکا نام مصباح الادلہ رکھنا بہت مناسب ہے یہ اس بدفہمی کے نشر میں ہمارے علامہ زمین مولوی محمد احسن صاحب جس کو چاہتے ہیں دائرہ اسلام سے خارج کرنیکو مستعد ہو جاتے ہیں جب پرچاہتے ہیں آیات نازلہ فی شان الکفار کو بزعم خود مطابق کر کے فوارہ لعنت کی طرح برسنے لگتے ہیں مجتہد صاحب صحیح عرض کرتا ہوں ہمیشہ اس قسم کے کلمات کو شیوہ جاہلان بدزبان سمجھتے ہیں سو ہم تو نہیں مگر ہاں اگر کوئی آپ ہی جیسا مہذب ظریف بمقتضائے در کلوخ انداز را پاداش سنگ است آپ کو مصداق واللّٰہ لا یہدی قوم الظالمین بتلانے لگے اور اس دعویٰ کے ثبوت کے لئے آپ کی وہ عبارات پیش کرنے لگے جنسے بداہتہً یہ مفہوم ہوتا ہے کہ آپ صاف صاف مطلب اردو سمجھنے سے بھی عاجز ہیں چنانچہ اس دفعہ میں بھی یہی قصہ ہے تو فرمایئے تو سہی اس کا جواب کیا عنایت کرو گے طرہ سب پر یہ ہے کہ مجتہد صاحب بے بدل جناب مولوی عبیداللّٰہ صاحب تقریظ رسالہ ہذکور ہیں اور مولوی محمد حسین صاحب اپنے اشتہار میں اس قسم کے کلمات کو کلام ظرافت آمیز بیان فرماتے ہیں بلکہ مولوی محمد حسین صاحب نے تو یوں لکھا ہے کہ طرز ظرافت مہذبانہ سیکھنا ہو تو اس رسالہ سے سیکھو لنعوذ باللّٰہ من سوء الفہم رالا صاحبو اگر ظرافت مہذبانہ لعن اہل اسلام ہی کا نام ہے تو جملہ حضرات روافض مجتہد صاحب سے بھی زیادہ ظریف و مہذب ہیں اور تمام رندبازاری جن کو برا بھلا کہنے اور سننے کی کچھ پروا نہو اعلیٰ درجہ کے ظریف ہونے چاہئیں مجتہد صاحب اہل فہم سلیم تو آپ کی اس ظرافت کے صلہ میں انشاء اللّٰہ یہی مصرعہ نذر کریں گے۔ مصرع گر ظریفانہ نسبت لعنت بر ظریف آخر کو مجتہد تھے ظرافت کے معنی بھی وہ ایجاد کئے کہ آج تلک کسی کو نہ سوجھے ہونگے مرحبا ظرافت مہذبانہ اسی کا نام ہے یہ شعر آپ کی ہی شان میں معلوم ہوتا ہے شعر ؎

در سخن چوں بظرافت آمیخت
از زبانش گہر بحجر ریخت

"فہم من فہم" اور یہیں پر کیا موقوف ہے بہت جگہ آپ نے اسی قسم کی ظرافت کا استعمال کیا ہے بلکہ مبلغ ظرافت جناب فقط امر مذکور ہی ہے اور آپ کے راس رئیس مجتہد محمد حسین صاحب کے یہاں بھی مومنین کی شان میں اس قسم کے کلمات لکھنے کا بہت التزام ہے

کسی کو شبہ ہو تو اثناعشر السنۃ کے ان پرچوں کو دیکھ لے جو مولوی محمد حسین نے بنام بنہاد جواب ادلہ طبع کئے ہیں کہ ادلہ کی تو ایک بات کا بھی جواب نہیں ہاں کلمات تفسیق و تکفیر مقابلین کی شان میں اسقدر ہیں کہ بتراگویوں کا شاگرد رشید تو کیا مقتدا اور پیشوا کہئے تو بجا ہے اور ہم کو دیکھئے کہ باوجود ان سب باتوں کے ہم اب بھی ان کو بلفظ عالم و مجتہد وغیرہ ہی یاد کرتے ہیں کیونکہ ہم نے تو اس کا التزام کر رکھا ہے کہ گو آپ صاحب کیسی ہی بدزبانی سے پیش آویں مگر ہم انشاءاللہ کلمات موہم تکفیر و تفسیق ہرگز آپ کی شان میں نہ کہیں گے بلکہ اور الٹا آپ کے اسلام ہی کا اظہار کریں گے و نعم ما قیل

اشعار

اگر خواندی مرا کافر غمے نیست چراغ کذب را نبود فروغ

مسلمانت بگویم در جوابش دہم شیرت بجائے تلخ دوغ

اگر خود مومنی جنہا وگرنہ دروغ را جزا باشد دروغ

ہاں جب آپ نے بے سوچے سمجھے اعتراضات پیش کرنے شروع کر دیتے ہیں تو آپکے اظہار فہم و خوبی اجتہاد کے لئے ہم بھی آپ کے علم اجتہاد کے بابیں حسب موقع کچھ عرض کر جاتے ہیں یہ نہیں کہ آپ کی طرح جواب معقول تو ندارد اور الٹا کافر و فاسق کہنے کو آمادہ ہو جائیں ۔

قولہ اور جب معجزہ ہونا قرآن شریف کا ثابت و متحقق ہوا ہو ابتاع قرآن مجید دبی الرحمۃ بھی واجب ہو گیا کیونکہ قرآن شریف از اول تا آخر اتباع نبی کریم کی طرف دعوت کرتا ہے اور اپنی پیروی کی طرف بلاتا ہے اور تقلید کا جابجا رد کرتا ہے اگر آیات قرآنیہ رد تقلید میں لکھی جاویں تو ایک دفتر دیگر تیار ہو انتہی۔

اقول جناب مجتہد صاحب اس قدر بے سروپا باتیں نہ کہیے بڑے عار کی بات ہے کہ تمام ناظرین کلام جناب یہ کہیں گے کہ علامہ زمن مولوی محمد احسن صاحب ایسے شخص کے مقابلہ میں کہ جس کے طالب علم ہونے کے خود معترہیں باوجود دعوی اجتہاد ایسے کلمات لایعنی فرماتے ہیں کہ جن کے سننے سے حضرت امیر خسرو کی انملی بھی ہیچ معلوم ہوتی ہے سنیئے کلام اللہ کا معجزہ ہونا مسلم اور قرآن کا وجوب اتباع نبوی و وجوب اتباع قرآنی کی طرف بلانا بھی درست مگر اول تو یہ فرمائیے کہ جو چیز معجزہ ہو اس کے واجب الاتباع ہونے کی ثبوت کے لئے کونسی نص صریح قطعی الدلالۃ موجود ہے دوسرے یہ کہ جن نصوص سے وجوب

اتباع نبوی و وجوب اتباع قرآنی ثابت ہوتا ہے خود ان نصوص کے واجب الاتباع ہو
ہونے کی کیا دلیل حضور کے مشرب کے موافق تو جملہ ادلہ مثبتہ احکام منحصر فی النص ہونی چاہئیں تو اس
قاعدہ کے موافق نصوص مذکورہ کے واجب الاتباع ہونے کے لئے بھی کوئی نص صریح قطعی الدلالۃ
ہونی چاہئے حضرت مجتہد صاحب یہ وہ استدلال نہیں کہ آپ کی ایسی بے سر و پا تقاریر سے باطل
ہو جائے بدوں اس کے کہ آپ ادلہ مثبت احکام کے منحصر فی النص ہونے سے دست بردار ہوں
اول کا جواب ممکن ہی نہیں وہو المطلوب ہاں بے سمجھے جو چاہے جواب لکھنے لگے یوں تو بعض جہال بعض آیات قرآنی
کا ربھی جواب لکھا ہے مگر ظاہر ہے کہ اس قسم کے جوابوں سے تو اہل عقل کی نظر میں اصل اور بھی
قوی و مستحکم ہو جاتی ہے اور بجائے اس کے کہ اصل میں کسی قسم کا ضعف و خرابی آجائے خود جواب
کا ر لایعنی ہونا اور مجیب کی کم فہمی سب کے نزدیک ظاہر ہوتی ہے باقی آپ کا یہ ارشاد کہ آیات
قرآنی رد تقلید میں بکثرت موجود ہیں اور آپ نے چند آیتیں بزعم خود مفید مدعا سمجھ کر نقل بھی فرمائی
ہیں آپ کی کم فہمی کا نتیجہ ہیں بروئے انصاف ان آیات کو تقلید متنازع فیہ سے کچھ علاقہ نہیں جس قدر
آیات آپ نے نقل فرمائی ہیں سب کا ما حصل یہ ہے کہ خلاف حکم خداوندی و ارشاد نبوی عمل کرنا
ممنوع ہے اور سوائے خدا اوروں کو اپنا ولی و حاکم بنانا حرام قطعی ہے سو یہ بات تو جملہ اہل اسلام مقلدین
و غیر مقلدین کے نزدیک مسلم ہے اس کا منکر ہی کون ہے جو آپ بطور الزام ان آیات کو پیش
کرنے لگے ہر ادنیٰ و اعلیٰ جانتا ہے کہ اتباع حکم غیر خدا کے ممنوع و حرام و کفر ہونے کے یہ معنی ہیں کہ
علی سبیل الاستقلال ان کو حاکم سمجھا جائے اور ان کے احکام کو احکام مستقلہ سمجھ کر واجب الاتباع
مانا جائے سو اس طرح پر اور تو درکنار خود انبیائے کرام علیہم السلام کا اتباع بھی ممنوع ہے کیونکہ
حسب ارشاد ان الحکم الا للہ انبیاء علیہم السلام کا اتباع بھی فقط اسی نظر سے ضروری ہے کہ ان کا
حکم بعینہ حکم خداوندی ہوتا ہے یہ نہیں ہوتا کہ انبیائے کرام علیہم السلام کو حاکم مستقل ایسا سمجھا جاتا ہے
کہ انکا حکم مستفاد عن الغیر نہیں ہوتا اور بفرض محال اگر انبیائے علیہم السلام خلاف حکم خداوندی ہی
نعوذ باللہ ارشاد کرنے لگیں تو جب بھی وہ واجب الاطاعت ہونگے اب اس سے صاف
ظاہر ہے کہ فی الحقیقت حکم تو حکم خداوندی ہے اور منصب حکومت سوائے خداوند جل و علا
فی الحقیقت کسی کو میسر نہیں اور منصب حکومت انبیائے کرام علیہم السلام و امام قاضی و
مجتہد و دیگر اولوالامر عطائے خداوند متعال بعینہ اس طرح پر ہوگا جیسے منصب حکم حکام ماتحت کے حق
میں عطائے حکام بالادست ہوتا ہے اور جیسے اطاعت حکام ماتحت سراسر اطاعت حکام بالادست

سمجھی جاتی ہے اسی طرح پر اطاعت انبیائے کرام علیہم السلام و جملہ اولی الامر بعینہ اطاعت
خداوند جل جلالہ خیال کی جائے گی اور متبعین انبیائے کرام اور دیگر اولوالامر کو خارج از اطاعت
خداوندی سمجھنا ایسا ہوگا جیسا متبعین احکام حکام ماتحت کو کوئی کم فہم خارج از اطاعت حکام
بالادست کہنے لگے یہی وجہ ہے کہ یہ ارشاد ہوا فان تنازعتم فی شئی فردوہ الی اللہ والرسول واولی الامر
منکم اور ظاہر ہے کہ اولوالامر سے مراد اس آیت میں سوائے انبیائے کرام علیہم السلام اور کوئی
ہیں سو دیکھیے اس آیت سے صاف ظاہر ہے کہ حضرت انبیاء و جملہ اولوالامر واجب الاتباع ہیں
آپ نے آیت فردوہ الی اللہ والرسول ان کنتم تومنون باللہ والیوم الآخر تو دیکھ لی اور آپ کو یہ اب
تک معلوم نہ ہوا کہ جس قرآن مجید میں یہ آیت ہے اسی قرآن میں آیت مذکورہ بالا معروضہ احقر بھی
موجود ہے عجب نہیں کہ آپ دونوں آیتوں کو حسب عادت متعارض سمجھ کر ایک کے ناسخ اور دوسری
کے منسوخ ہونے کا فتویٰ لگانے لگیں جناب مجتہد صاحب صحیح عرض کرتا ہوں کہ ان آیات سے
تقلید متنازع فیہ کے بطلان کی امید رکھنی ایسا قصہ ہے جیسا کسی بھوکے نے کہا تھا کہ دو اور دو
چار روٹیاں ہوتی ہیں سوا اس کے کہ اس قسم کے استدلالات سے آپ کی خوبی اجتہاد ظاہر
ہو اور کچھ نفع نہیں اور آپ کے اس قسم کے استدلالات سے صاف ظاہر ہے کہ آپ کے
نزدیک تمام مقتدیان دین و ائمہ مجتہدین خلاف احکام خداوندی و ارشادات نبوی حکم دینے والے
ہیں اور آیت ما آتاکم الرسول فخذوہ وما نہاکم عنہ فانتہوا کی صریح مخالفت کرنے والے ہیں اور جملہ
مقلدین ائمہ تارک احکام خداوندی و فرمان نبوی بلکہ ان کے خلاف اوروں کے احکام کی
اتباع کرنے والے ہیں اور یہ بات سب جانتے ہیں کہ اس قسم کے اشخاص کون ہوتے ہیں سو
قطع نظر اس سے کہ ایسا قول لغو خلاف کلام اللہ و ارشاد نبوی و جملہ مسلمین کسی نے نہ کہا ہوگا
ان نصوص کا کیا جواب ہوگا کہ جن نصوص سے اس امت مرحومہ کا خیر امت اور جملہ امم سے اعلیٰ
اور افضل ہونا معلوم ہوتا ہے اور جملہ امم سابقہ سے اس ایک امت کے آدمیوں کا بکثرت داخل
جنت ہونا ثابت ہوتا ہے کیونکہ اتباع احکام خداوندی کے جو آپ معنی سمجھے ہوئے ہیں ایسے معنی
کا بجز سوائے چند اشخاص کے اور کوئی معلوم نہیں ہوتا اور قرون ثلثہ میں تو غالباً اس عقیدہ
کا کوئی نہ ہوا ہوگا حیف صد حیف اس جہالت و تعصب کا کیا ٹھکانا ہے کہ وہ آیات جو یہود
و نصاریٰ و مشرکین عرب کی شان میں نازل ہوں آپ ان کا مصداق جملہ مقلدین کو فرماتے ہیں
اور کفار جو خلاف ارشاد خداوندی اپنے آباد اجداد اور ان کے رسوم کا اتباع کرتے تھے

آپ یہ اس کو اتباع ائمہ مجتہدین کو جو بعینہ اتباع احکم الحاکمین ہے کا امر ہم سنگ سمجھتے ہیں ایسے احمقوں سے کیا عجب ہے کہ رفتہ رفتہ اتباع نبوی کو بھی اس قاعدے کے موافق ممنوع بتلانے لگیں آخر حضرات صحابہ وخلفائے راشدین کے اتباع کو جن کی شان میں سنتی وسنتہ الخلفاء الراشدین موجود ہے آپ کے بعض ہم مشربوں نے ساقط کر ہی دیا ہے چنانچہ بیس تراویح کو بعض جہال بدعت عمری خیال کرتے ہیں ؎ شعر

یہی گر تیری چشم سحر آفریں ہے
تو دل ہے نہ جاں ہے نہ ایمان دیں ہے

مجتہد صاحب خیر آپ صاحبوں کا عمل بالحدیث جو تھا سو تھا مگر یہ شاخ آپ نے عمل بالحدیث میں غضب لگائی ہے کہ ائمہ مجتہدین وجملہ مقلدین پر تبرا گوئی بھی آپ صاحبوں کے نزدیک داخل عمل الحدیث سمجھی جاتی ہے اور آپ کے تعصب و بے بیباکی نے یہ گل کھلایا کہ جملہ مقلدین کو ایسے الفاظ سے یاد کرنے لگے کہ کوئی ایمان دار کسی مسلمان کی نسبت ایسے کلمات ہرگز نہ کہہ سکے انا للہ وانا الیہ راجعون خیر آپ ہم کو کچھ سمجھیں مگر ہمارا حوصلہ دیکھیے کہ ہم اب بھی آپ کو مسلمان بدفہم ہی سمجھے یہ نہیں کہ آپ کی طرح ذرا سی مخالفت میں کافر و فاسق کہنے کو مستعد ہو جائیں اس کے بعد جو مجتہد صاحب کو فی الجملہ کچھ اوسان آئے ہیں تو فرماتے ہیں ؎

قولہ فان قیل کہ مذہب اماموں کا بھی ما اتاکم الرسول میں داخل ہے پس امر مخذوہ سے تقلید ان کی بھی واجب ہوئی اقول گفتگو تقلید شخصی میں ہے تخصیص ایک امام کی کہاں سے لاؤ گے میں اس کے توضیح وتشریح میں کلام ہدایت نظام مولانا سید نذیر حسین صاحب مدظلہم کا نقل کرنا مناسب جانتا ہوں اقول مولوی صاحب مولوی نذیر حسین صاحب مدظلہ کا کلام تو بعد میں نقل کرنا پہلے تو فرمائیے کہ مبحث سے بھاگنا اور خواہ مخواہ کسی کو مدعی بنا کر گفتگو شروع کر دینا آپ نے کس سے سیکھا ہے ہماری آپکی گفتگو اس میں تھی کہ ہم نے آپ سے وجوب اتباع نبوی کے ثبوت کے لئے نص صریح طلب کی تھی سو اس کا جواب معقول تو ندارد اِدھر اُدھر کی باتیں کہ جن کو مدعا سے کچھ علاقہ نہیں بیان کر کے دو چار آیتیں بے محل نقل فرما کر تقلید شخصی کا ثبوت طلب کرنے بیٹھ گئے اور طول لاطائل کرنیکو بھی کلام ہدایت نظام مقنن قوانین شریعت مجدد قواعد ملت ماضی سلف جامع خلف طرح اہل کمال مقتدائے مجتہدین زمانہ حال جناب مولوی سید نظیر حسین صاحب مدظلہم علی روس المسترشدین الی یوم القیامۃ تین چار ورقوں پر میاں سے نقل تو کر دیا مگر افسوس یہ نہ سمجھے کہ اصل مطلب کے موافق کہتا ہوں یا مخالف

اس بات کا دعویٰ کرتا ہوں کہ مولوی محمد حسین صاحب کو تو مثل مجتہد محمد احسن صاحب کے کوئی
دشمن دوست نما ملا ہی نہ ہوگا مگر ہم کو بھی کوئی دوست دشمن نما مثل مجتہد محمد احسن صاحب کے نہ
ملے گا شرح اس کی یہ ہے کہ اکثر دفعات میں مجتہد صاحب اصل مطلب میں تو ہمارے ہمصفیر
ہو جاتے ہیں اور بدینوجہ کہ مولوی محمد حسین کی خاطر بھی عزیز ہے ان کی خوشی کے لئے اعتراضات دور
از مطلب ہمپر بھی وارد کرتے ہیں اور اس عنایت کے ہم شکر گذار ہیں پہلی دفعات میں تو یہ امر کلام احقر
سے ظاہر ہو چکا اب اس دفعہ میں بھی خیال فرمایئے کہ مولوی محمد حسین صاحب نے تو ہم سے ثبوت
تقلید کی دلیل طلب کی تھی اور مجتہد محمد احسن صاحب اپنے قول سابق میں فرماتے ہیں اور یہی مطلب
مجتہد العصر مولوی محمد نذیر حسین صاحب کے بھی کلام آئندہ سے ظاہر ہے کہ اگرچہ مذاہب ائمہ اربعہ
ما اتاکم الرسول مخذوذہ میں تو داخل ہیں مگر تخصیص و تقلید امام واحد کہاں سے لاؤ گے اب اس کلام
سے اور نیز کلام مجتہد العصر سے جو آگے آتے ہیں بشرط انصاف یہ بات ظاہر ہے کہ ائمہ اربعہ کے
مذاہب میں سے جس مذہب پر کوئی عمل کریگا تو بوجہ اس کے کہ مذاہب ائمہ ما اتاکم الرسول میں داخل
ہیں وہ شخص متبع احکام سنت نبوی ہی کہلائے گا اور یہ تقلید ائمہ فی الحقیقۃ محض اتباع نبوی ہے
و ہو المقصود ہاں قابل اعتراض حسب زعم مجتہد صاحب یہ امر رہا کہ اور ائمہ کے ترک تقلید کی کیا وجہ
اور اس امر کو مولوی محمد حسین صاحب کے سوال سے علاقہ نہیں بلکہ یہ دوسرا امر ہے انھوں نے
تو ہم سے فقط یہ دریافت کیا تھا کہ تقلید غیر نبی یعنی ائمہ اربعہ میں سے کسی کی تقلید کی کیا وجہ سو
اس کا جواب ہماری طرف سے مجتہد محمد احسن صاحب نے بلکہ مولوی نذیر حسین صاحب نے
بھی دیدیا مولوی محمد حسین صاحب نے ہم سے یہ سوال کب کیا تھا کہ حنفیہ اور ائمہ کی تقلید کیوں
نہیں کرتے و بینہما بون بعید الحمد للہ اصل سوال کا جواب تو ہماری طرف سے خود مولوی محمد احسن
صاحب نے دے دیا ہاں ایک اعتراض آخر جو انھوں نے بزعم خود پیش کیا ہے اس کا جواب بہ تفصیل
انشاء اللہ تعالیٰ عنقریب معلوم ہوا جاتا ہے اب ناظران اوراق کی خدمت میں یہ عرض ہے کہ مجتہد محمد
احسن برائے نام جو ہمارے مقابلہ میں لکھنا تھا لکھ چکے اگرچہ وہ لکھنا بھی از قبیل سوال از آسمان و جواب
از ریسمان ہے کتاب اس کے بعد میں مجتہد صاحب نے ایک اور پلٹی کھائی ہے اور تقلید شخصی کا ثبوت
فرماتے ہیں سو بمقتضائے انصاف ہمارے ذمہ اس کی جوابدہی ضرور نہیں بلکہ جب تک
ہمارے استفسار کا جواب نہ دے چکیں اس وقت تک آپ کا ارشاد قابل التفات بھی
نہیں کیونکہ آپ کے رئیس المجتہدین مولوی محمد حسین نے جو ہم سے ثبوت وجود تقلید کے بارہ میں نص صریح

قطعی الدلالۃ طلب کی تھی اس کے جواب میں ہم اس امر کے طالب ہیں کہ اول آپ یہ ثابت کیجئے
کہ دلائل مثبت احکام نص صریح میں ہی منحصر ہیں یا اس قاعدہ مخترعہ سے غلطی کا اقرار فرمایئے جب تلک
ان دونوں باتوں میں سے ایک امر متعین نہ ہو اس وقت تلک ہم سے ثبوت تقلید شخصی کے لئے نص صریح
کا مطلب فرمانا بے انصافی اور بقول آپ کے خلاف ادب مناظرہ ہے مجتہد صاحب سے کوئی پوچھے کہ
آپ تو سوال پر سوال کرنیکو خلاف ادب مناظرہ فرماتے ہیں پھر ایسے جلد اس کو کیوں بھلا بیٹھے حالانکہ
باوجودیکہ ہمارا سوال پر سوال کرنا عین صواب و موافق آداب مناظرہ ہے اور آپ کا یہ سوال پیش کرنا
کرنا بیشک خلاف عقل ہے کیونکہ ہم نے جہاں سوال پر سوال کیا ہے اس کا یہ مطلب ہے کہ آپ کا
سوال ہی ناتمام ہے اور اس کا مبنی تحکم محض ہے چنانچہ اسی دفعہ کو اہل فہم ملاحظہ فرمالیں کہ صحیح عرض
کرتا ہوں یا غلط اور مجتہد صاحب نے جو سوال کیا ہے وہ سوال بالکل علیحدہ اور مغائر محض ہے۔ ان
کے سوال کی صحت و بطلان میں اس کو کچھ دخل نہیں اس لئے مجتہد صاحب کا جواب کی جگہ سوال
پیش کرنا خلاف انصاف ہے اور ہمارا سوال کا پیش کرنا اگرچہ آپ جیسے ظاہر بینوں کو سوال محض معلوم
ہوتا ہے مگر درحقیقت وہ آپ کے سوال کا جواب ہوتا ہے اور اس سوال میں آپ کے سوال کی غلطی کی
طرف اشارہ ہوتا ہے سو اگر آپ کا سوال بھی ایسا ہوتا تو پھر اس کا پیش کرنا بجا تھا نظر برین اگرچہ ہم
کو آپکے جواب دینے کی کچھ ضرورت نہ تھی مگر استحساناً اس قدر عرض کئے دیتا ہوں کہ آپ اور آپ
کے مرشد آخر اس بات کو تو تسلیم کرتے ہیں کہ نفس تقلید حق ہے کلام ہے تو تقلید شخصی میں ہے مگر یہ بات
ظاہر ہے کہ بنائے تقلید بدلالت صحیح آیۃ فاسئلوا اہل الذکر ان کنتم لا تعلمون و نیز بدلالت عقل فقط اس امر
پر ہے کہ جس بات کو آدمی خود نہ سمجھے اور اسکی فہم کو وہاں تک رسائی نہ ہو تو بنا چاری اس فن کو جاننے
والوں کا اتباع کرنا پڑتا ہے یہ نہیں کہ تقلید فی حد ذاتہ کوئی امر ضروری واجب فی الدین ہے ورنہ
جملہ ائمہ مجتہدین پر یہ اعتراض سب سے پہلے ہوگا بالجملہ تقلید مسائل فقہیہ کا حال بعینہ تقلید و
اتباع میں طب و ریاضی و ہئیت وغیرہ فنون کا سمجھنا چاہیئے کہ عالم و ماہر کو تو کسی سے پوچھنے کی ضرورت ہی
نہیں ہاں اوروں کو بدون اتباع چارہ نہیں سو جب اتباع ہی کی ٹھیری تو اگر کوئی بالخصوص ایک ہی
عالم کا اتباع کرے اگرچہ اوروں کو بھی قابل اتباع سمجھے آپ ہی فرمایئے کہ اس کے
کی کیا وجہ اور بالخصوص جب کہ کوئی مقلد علماء دین میں سے ایک افضل و اعلیٰ سمجھے تو
کا اتباع کرنا افضل و اولیٰ ہوگا بلکہ اگر واجب اور ضروری کہا جائے چنانچہ امام احمد
اور اکثر علماء سے یہ منقول ہے تو بجا معلوم ہوتا ہے کیونکہ بوقت اختلاف اقوال جب کہ طب و ریاضی

علوم میں اعلم و افضل کا قول اختیار کرنا ہر کوئی قرین عقل سمجھتا ہے تو علوم دین میں بوقت اختلاف اقوال افضل و اعلم کا قول اختیار کرنا کیونکر اقتضائے عقل نہ ہوگا اور صورت مشار الیہ میں اقوی کو چھوڑ کر اضعف کو اختیار کرنا بیشک قلۃ مبالاۃ پر محمول ہوگا اور امور شرعیہ میں قلۃ مبالاۃ کرنا سب جانتے ہیں کہ کیسا ہے اور کس کا کام ہے بالجملہ تقلید شخصی کا عدم جواز تو جس کے آپ معتقد ہیں جب بھی نہیں ثابت ہوتا کہ جب کوئی جمیع مجتہدین کو مساوی فی الرتبہ سمجھے اور جس حالت میں کہ منجملہ ائمہ مجتہدین کسی ایک کی طرف اعتقاد علم و فہم بہ نسبت مجتہدین دیگر زیادہ ہو تو بالخصوص اس کا اتباع کرنا اول تو واجب ہونا چاہیئے ورنہ افضلیت و اولیت کا تو بشرط انصاف آپ بھی انکار نہیں کر سکتے اور یہ بات ایسی بدیہی ہے کہ کوئی ذی فہم اس کی تسلیم میں متردد نہ ہوگا ہاں آپ جو بلا وجہ اس کو ممنوع و حرام سمجھتے ہیں سو کیا وجہ آپ کو چاہیئے کہ اپنے دعوے کے ثبوت کے لئے کوئی نص صریح متفق علیہ قطعی الدلالۃ ہو تو لائیے اور زیادہ آسانی مطلوب ہے تو ہم متفق علیہ ہونے کی بھی قید نہیں لگاتے مگر یہ یاد رہے کہ جو عرض کر آیا ہوں اس کو سمجھ بوجھ کر اعتراض پیش کیجئے اپنی طرف سے مضمون گھڑ کر اعتراض نہ کیجئے سنیئے آپ کے مقابلہ میں ہم یہ دعوی کرتے ہیں کہ تقلید شخصی فی نفسہ جائز اور درصورت اختلاف و ترجیح اعتقاد و فضیلت فی زمانہ واجب اور یہ بات کہ ہر عامی نام کے محدث کو اس زمانہ میں اس امر کی اجازت عام ہو کہ جس مسئلہ میں جس کی چاہی تقلید کر لی بلکہ مسئلہ واحد میں کبھی کسی کی تقلید کر لی یہ تقلید تو محض اتباع ہوائے نفسانی ہے اس کے خلاف میں اگر آپ کے طرح کوئی نص صریح قطعی الدلالۃ متفق علیہ یا غیر متفق ہو تو لائیے ورنہ فقط دعوے بے دلیل کے بھروسہ مت دھمکائیے مگر مجھ کو یوں معلوم ہوتا ہے کہ نص صریح قطعی الدلالۃ تو آپ لا چکے ہاں بے سوچے سمجھے اقوال فقہاء نقل کرنے بیٹھ جاوگے سو یہ پہلے عرض کر چکا ہوں کہ میرے قول پر اعتراض کیجئے اپنے خیال کے بھروسہ جرح و قدح نہ فرمائیے یہ بار بار اس لئے عرض کرتا ہوں کہ آپ صاحبوں کا بالعموم یہ قاعدہ ہے کہ جب قوت اجتہاد یہ جوش کرتی ہے تو قائل کے کلام سے قطع نظر فرما کر اعتراض کرنے لگتے ہو چنانچہ آپ نے بہت جگہ اسی رسالہ میں ایسا کیا ہے علی ہذا القیاس آپ کے مولانا نذیر حسین صاحب نے بھی اکثر تصانیف میں ایسا ہی کیا ہے دیکھئے بارۂ تقلید و عدم تقلید جو انھوں نے رسالہ ثبوت الحق الحقیق تحریر فرمایا ہے اور بعض تصنیفات سابقہ بھی جو بزعم خود تقلید کو رد کیا ہے اور حسب حوصلہ رد تقلید میں بہت عرق ریزی کی ہے اس کے خصوص رد تقلید سے اس تقلید کا بطلان ثابت ہوتا ہے کہ جو تقلید بمقابلہ تقلید احکام خدا و رسول خدا ہو اور ان کے اتباع کو اتباع احکام الہی پر ترجیح دے سو پہلے کہہ چکا ہوں کہ اس تقلید کے

مسدود و ممنوع بلکہ کفر ہونے میں کس کو کلام ہے جو جناب مولانا نذیر حسین صاحب نے اس
پیرانہ سالی میں بلا ضرورت یہ محنت شاقہ گوارا کی اور ایک فضول امر میں اپنی اوقات ضائع کی باقی
فقط مشارکت اسمی سے تقلید مجتہدین کو اسی تقلید پر قیاس کرنا انہیں کا کام ہے کہ جنکا مبلغ علم فقط الفاظ
ہی ہوں اور ان کے ذہن نارسا کو معانی تلک رسائی نہ ہو اور میری عرض میں کسی صاحب کو تردد
ہو تو رسائل مذکورہ ملاحظہ فرمالیں اور دیکھیں جو عرض کرتا ہوں امر واقعی ہے یا نہیں یہاں اس کی
بحث استطراداً آگئی ہے خوف طول نہ ہوتا تو نصوص منقولہ مولانا نذیر حسین صاحب اور ان کا طریقہ
استدلال میں بھی نقل کر دیتا مگر چونکہ وہ کوئی نیا استدلال نہیں اکثر ظاہر بیں انھیں نصوص سے استدلال
کیا کرتے ہیں چنانچہ علامہ زمن مجتہد محمد حسین صاحب نے بھی اس موقع پر انھیں آیات کو نقل کیا ہے اس
لئے ان کا بیان کرنا فضول معلوم ہوتا ہے باقی ان حضرات کی کیفیت استدلال کے دربارہ رد تقلید کہ
کیسی پوچ و لچر استدلال گھڑ رکھے ہیں عبارت معیار تصنیف مولوی نذیر حسین صاحب سے جس کو ہمارے
مجتہد صاحب آگے فخراً نقل فرماتے ہیں اہل فہم کو واضح ہو جاوے گی اگرچہ استدلال مذکورہ معیار کے
جواب دینے کی ہم کو کچھ ضرورت نہیں اس وجہ سے مطلب ادلہ سے اس کو کچھ علاقہ نہیں ادلہ بیان
جس امر کا ثبوت ہم نے مجتہد صاحب سے طلب کیا اس کے طے ہونے کے بعد دیکھا جائیگا دوسرے
یہ کہ جس کو کچھ بھی سمجھ ہو وہ جانتا ہے کہ استدلال مخترعہ مولانا مولوی نذیر حسین صاحب سلمہ بعد
بشرط التسلیم اس کے مقابلہ میں کارآمد ہے کہ جو شخص جمیع ائمہ مجتہدین کو دربارہ علم و فہم مساوی فی الرتبہ
سمجھتا ہو اور باوجود اعتقاد تساوی پھر بعض کی تقلید کو واجب اور بعض کی تقلید کو غیر جائز کہے چنانچہ اور
مقدمات مذکورہ مولوی نذیر حسین صاحب سے اور نیز ان دلائل سے جو مولوی صاحب موصوف نے اپنی
اپنی تائید کے لئے نقل فرمائی ہیں امر مذکورہ کالعیان معلوم ہوتا ہے۔ خیر مقدمات کی کیفیت تو بوقت نقل
مقدمات معلوم ہو جاوے گی ہاں جو شواہد دلائل کو مولوی صاحب نے بعد ذکر مقدمات بیان فرمائے
ہیں ان کا حال سردست عرض کرتا ہوں دیکھئے مولوی صاحب سلمہ اس دعوے کے ثبوت
کیلئے کہ تقلید شخصی ممنوع ہے فرماتے ہیں کہ اگر کوئی شخص پارۂ عم باوجود قدرت کے تمام قرآن پر
اس نظر سے کہ عم کا پڑھنا نماز میں واجب ہے اور باقی قرآن پڑھنا درست نہیں خاص کرے
تو بیشک اس نے باقی قرآن کو ترک کیا اور مرتکب ممنوع کا ہوا۔ علیٰ ہذا القیاس حضرت عبداللہ بن مسعود
کے ارشاد سے ثابت ہوتا ہے کہ اگر کوئی بعد نماز داہنی طرف پھر کر بیٹھنے کو دائمی اور ضروری فرض
سمجھے تو اس نے اپنی نماز میں شیطان کے لئے حصہ مقرر کر لیا اب اس سے مولوی نذیر حسین صاحب نتیجہ

نکالتے ہیں کہ جیسا ان امور مباحہ میں ایک جانب کو معین کر لینا اور جانب آخر کو غیر جائز ٹھیرانا ممنوع
ہے اسی طرح ہر حضرت ائمہ میں سے ایک کی تقلید کو فرض سمجھنا اور دیگر ائمہ کی تقلید کو حرام کہنا
ممنوع ہوگا انتہی اب اہل فہم و انصاف ملاحظہ فرمائیں کہ رئیس المجتہدین کا یہ استدلال و قیاس
حسب معروضہ احقر اسی کے مقابلہ میں کارآمد ہو سکتا ہے جو جملہ ائمہ کی تقلید کو لاعلی التعیین یعنے
ہر ایک مسئلہ میں جس وقت جس کی چاہی تقلید کر لی مباح اور مساوی کہتا ہو اور پھر باوجود اس کی
ایک امام کی تقلید کو واجب اور دوسروں کی تقلید کو حرام بتلادے سو ایسا عقل کا دشمن کون ہوگا کہ وہ
اول تو سب کو مساوی فی الرتبہ سمجھے اور سب کی تقلید کو ایک زمانہ میں مباح سمجھے اور پھر امام معین
کی تقلید کو واجب اور دیگر ائمہ کی تقلید کو حرام کہنے لگے یہہ اجتماع متنافیین ہمارے مقابلہ میں
اس قسم کے استدلالات کو پیش کرنا اپنے اجتہاد کو بٹہ لگانا ہے دیکھئے ابھی چند سطر پہلے اس امر کو کہہ آئے
ہیں کہ ہم آپ کے مقابلہ میں تقلید شخصی کو فی نفسہ جائز کہتے ہیں اور در صورت اختلاف و ترجیح اعتقاد
بہ نسبت امام واحد عند البعض واجب اور عند البعض مستحب و اولی ہے اور تیسری صورت یعنی جس شخص
کو قوت اجتہادیہ ترجیح مذاہب و نصوص کی لیاقت نہ ہو وہ شخص باوجودیکہ کسی شخص خاص کو اپنے اعتقاد
اور سمجھ کے موافق اوروں سے فائق جانتا ہے پھر بھی جس مسئلہ میں جس امام کی چاہے تقلید کر لیا
کرے اس کو ہم اس زمانہ میں تقلید ائمہ نہیں کہتے ہیں بلکہ وہ شخص متبع ہوائے نفسانی ہے ظاہر ہے کہ
جو شخص بلا رجحان اعتقاد و بلا لیاقت ترجیح کسی مسئلہ میں کسی مذہب کو اور کسی مسئلہ میں کسی مذہب کو بلکہ ایک مسئلہ میں
کبھی کسی کو کبھی کسی کو اختیار کریگا وہاں سوا اسے ہوائے نفسانی کے اور کون مرجح ہے سو جب تمہارے
نزدیک یہ تیسری قسم جو برائے نام تقلید ائمہ ہے اور در اصل اتباع ہوائے نفسانی ٹھیک ہی نہیں تو پھر
رئیس المجتہدین کا ہمارے مقابلہ میں مثلاً یہ استدلال پیش کرنا کہ جس کو قرآن یاد ہو اور پھر بعض کو نماز
کے لئے اس طرح خاص کرے کہ اس کے سوا اور کے پڑھنے کو جائز ہی نہ سمجھے تو وہ شخص مرتکب امر
ممنوع کا ہوگا بالکل بے سود ہے استدلال تو اس کے مقابلہ میں پیش کرنا چاہئے کہ جو تقلید کی قسم
ثالث کو ٹھیک بتلاتا ہو اور باوجود اس کے پھر تقلید شخصی کو فی نفسہ واجب و ضروری کہتا ہو اور اسکا
ترک کرنا حرام و ممنوع سمجھتا ہو اور تقلید شخصی بمعنی الثانی کو اس استدلال سے باطل کرنا انکار بداہتہ
ظاہر ہے کہ جو شخص تقلید شخصی بمعنی الثانی کو واجب کہے گا تو اس کے مقابلہ میں اس استدلال کو
پیش کرنا کیا نافع ہوگا یہ استدلال تو جب جاری ہو سکتا ہے کہ جس وقت دونوں جانبوں کو مباح
و مساوی سمجھا جاوے اور پھر ایک جانب کو ضروری اور دوسری جانب کو ممنوع کہا جائے سو در

عقیدت وتسلیم وجوب جانب واحد تساوی کجا اور جو کوئی تقلید شخصی کی دوسری قسم کو اولی و مستحب کہے گا جیسا کہ بعض کی رائے ہے تو اس کے مقابلہ میں بھی یہ جواب مفید نہ ہو گا گو بظاہر مفید معلوم ہو چنانچہ مجتہد بے نظیر مولانا نذیر حسین صاحب بھی یہی سمجھے گئے ہیں یہی وجہ ہے جو مجتہد العصر اس کی تائید کیلئے عبارت بطور سند پیش کرتے ہیں الخ من اصر علی امر مندوب وجعل عزما ولم یعمل بالرخصة اصاب منه الشیطان من الاضلال فکیف من اصر علی بدعة انتہیٰ اس عبارت سے بظاہر یہ دھوکا ہوتا ہے کہ جب امر مباد اپر اصرار کرنا مذموم ہوا تو تقلید شخصی کے التزام میں بھی جو کہ امر مباح ہے ممانعت ہونی چاہئے جواب اس شبہہ کا ان علماء کے مشرب کے موافق جو کہ درصورت اعتقاد ترجیح جانب واحد اس پر عمل کرنا واجب فرماتے ہیں ظاہر ہے کہ کما مر اور اگر بپاس خاطر مجتہد صاحب ہم صورت مذکورہ میں بھی تقلید شخصی کو مباح کہیں چنانچہ بعض کی رائے ہے تو اس کا جواب یہ ہے کہ صورت مذکورہ میں تقلید شخصی کے مباح کہنے کے تو یہ معنی ہیں کہ مقلد کو اختیار ہے کہ ائمہ میں سے جس کی چاہے ایک کی تقلید کر لے اس سے یہ کب نکلتا ہے کہ زمانہ واحد میں بعض مسائل میں ایک کی اور بعض میں کسی اور کی تقلید کر لیا کرے بالجملہ معترض کو تقلید کی قسم ثانی میں حسب رائے ان علماء کے جو قسم ثانی کی اباحت کے قائل ہوئے ہیں اور قسم ثالث میں تمیز نہیں ہوئی اور بوجہ اس امر کے کہ دونوں صورتوں میں تقلید شخصی مباح کہی جاتی ہے ان دونوں قسموں کو ایک ہی سمجھ لیا ہے حالانکہ ان دونوں صورتوں میں فرق بین ہے کیونکہ جو علماء تقلید شخصی کی قسم ثانی کو مباح فرماتے ہیں اس کی اباحت کے تو یہ معنی ہیں کہ ائمہ میں سے جس ایک کی چاہی تقلید کر لی اور قسم ثالث کے مباح ہونے کے نبدیہ معنی ہیں کہ ایک زمانہ میں ائمہ متعددہ کی تقلید بھی روا ہے یعنی پہلی صورت میں گو تقلید ہر ایک امام کی مباح بھی اور اس صورت ثانیہ میں بھی مباح ہے مگر یہ فرق ہے کہ وہاں تو ہر واحد کی تقلید علی سبیل البدلیة مراد ہے اور یہاں علی وجہ الاجتماع اور ہر ادنیٰ اعلیٰ جانتا ہے کہ امور متعددہ کا وصف اباحت میں علی وجہ اندر اذکار رکھتا ہونا اور علی سبیل البدلیة مجتمع ہونا از حد متفاوت ہے ایک کی تسلیم سے دوسرے کی لازم نہیں آتی تو اب جو مولوی نذیر حسین صاحب نے یہ دو صورتیں بزعم خود ابطال تقلید شخصی کے بیان فرمائی ہیں تو ہم آپ سے عرض کرتے ہیں کہ مجتہد صاحب کونسی تقلید شخصی پر اعتراض کرنا منظور ہے اگر قسم ثالث کو باطل فرماتے ہیں اور یہ مطلب ہے کہ ہر ادنیٰ واعلیٰ کو باوجود ترجیح کسی نصوص منفرد اسب رکھتا ہو بہر حال ہیں زمانہ واحد میں ائمہ مختلفہ کی تقلید مباح ہے اور جب سبکی تقلید تمہارے نزدیک مباح ہوئی تو پھر تعیین شخصی کرنا اور جانب مخالف کو باوجود اباحت ممنوع ہونے

عہ جو شخص کسی امر مستحب کو اصل مقصود سمجھ کر ہمیشہ کیا کرتا ہو تو اس پر بھی شیطان کا دخل ہی ہوگی تو کیسی اللہ چہ جائیکہ کوئی شخص بدعت کو ہمیشہ کیا کرے ۱۲

ہے تو اس صورت میں مقدمہ اولیٰ غیر مسلم کیونکہ حسب معروضہ احقر یہ تقلید قسم ثالث ہے اور ابھی عرض کر آیا ہوں کہ اس قسم کی اباحت غیر مسلم ہے یہ استدلال ان کے روبرو پیش کرنا چاہیئے جو قسم ثالث کو مباح کہیں اور پھر تقلید شخصی کو واجب سمجھیں اور اگر استدلال سے قسم ثانی مرقومہ احقر کو رد کرنا منظور ہے تو اس خیال کو دل سے دور رکھیئے ابھی مفصل طور پر عرض کر آیا ہوں کہ قسم ثانی کی دونوں صورتوں میں سے ایک صورت بھی آپ کے اس استدلال سے باطل نہیں ہوتی صورت اول یعنی جب قسم ثانی واجب مانی جائے تو سب ہی جانتے ہیں کہ اس استدلال سے کچھ کام نہیں نکلتا ہاں صورت ثانی یعنی در صورت تسلیم اباحۃ البتہ شبہ ہو سکتا تھا مگر اس کا حال بھی اوپر عرض کر آیا ہوں سو اب ذرا انصاف فرمائیے کہ رئیس المجتہدین کے اس استدلال سے جو کہ آپ بطور تمسک و ثبوت مطلوب ہمارے مقابلہ میں پیش کرتے ہیں آپ کو کیا نفع ہوا جو تقلید شخصی اس سے باطل ہوتی ہے اس کے ہم قائل ہی نہیں بلکہ وہ درحقیقت تقلید شخصی ہی نہیں (یعنی قسم ثالث) اس کو تو تقلید اشخاص فی زمانٍ واحد کہنا چاہیئے سو چشم ما روشن دلِ ما شاد اس کا بطلان تو ہمارا عین مطلب ہے اگر مضر ہو گی تو آپ ہی کو مضر ہو گی کیونکہ قسم ثالث تقلید پر آپ حضرات کا عملدرآمد ہے شعر

گالی سے کون خوش ہو مگر حسنِ اتفاق

جو ان کی آرزو تھی میرا مدعا ہوا

اور جس تقلید کے ہم مدعی ہیں وہ اس دلیل سے باطل نہیں ہوتی بلکہ ان دلائل رئیس المجتہدین کو اس تقلید سے کچھ علاقہ بھی نہیں مجتہد صاحب اگر برا نہ مانیں تو یہ عرض ہے کہ آپ اور آپ کے قبلہ ارشاد بلکہ آپ کے تمام ہم مشربوں کی تحریر سے ثبوت بطلان تقلید شخصی متنازعہ فیہا ہرگز نہیں ہوتا بلکہ جب آپ کی تحریریں دیکھنے کا اتفاق ہوتا ہے تو عجب رقص الجمل کا تماشا نظر آتا ہے کبھی تو یوں معلوم ہوتا ہے کہ آپ حضرات تقلید شخصی بلکہ مطلق تقلید کو ہر حال میں ممنوع اور حرام سمجھتے ہیں کبھی مفہوم ہوتا ہے کہ نہیں جائز تو ہے اس طور پر کہ ائمہ کو بھی قابل تقلید سمجھیں گو عمل ایک ہی کی تقلید پر دیکھیے تقلید شخصی ہر صورت میں ممتنع ہونا تو آپ کے اقوال کثیرہ سے صراحتًہ نکلتا ہے یہی وجہ ہے کہ آپ حضرات وہ ... تقلید کفار کے بارے میں نازل ہوئی ہیں جمیع مقلدین کی شان میں تحریر فرماتے ہو تو اس سے ... ہے کہ جب تقلید ائمہ بزعم جناب ہمرنگ تقلید کفار ہوئی تو پھر اس کے جواز کی کیا صورت ... ی ہے اور آیات قرآنی مثل اتخذوا احبارہم ورہبانہم ارباباً من دون اللہ وغیرہ کا جو آپ حضرات اذکیا نے مطلب سمجھا ہے وہ اگر ٹھیک ہو تو پھر مطلق تقلید ائمہ باطل ہونی چاہیئے

کیونکہ خدا اور رسول کے مقابلہ میں خواہ کوئی ایک کی تقلید کرے یا ہزار کی ابطلان میں کس کو کلام ہے اور سید الطائفہ مولوی نذیر حسین صاحب کے بعض کلام سے جو ثبوت الحق الحقیق میں مذکور ہے اور بعض نیز ان کلمات سے بھی جو آپ نے یہاں نقل فرمائی ہیں یوں مفہوم ہوتا ہے کہ حضرات ائمہ اربعہ ہیں سے امام واحد کی تقلید جمیع مسائل میں کرنی بعض فی نفسہ تو جائز مگر اوروں کی تقلید کو بالکل ممنوع سمجھنا یہ باطل سے ہے چنانچہ سید الطائفہ مولوی نذیر حسین صاحب کی ان دونوں مثالوں سے جو آپ نے یہاں نقل فرمائی ہیں اور ہم بھی ابھی ان کی کیفیت بیان کر چکے ہیں یہ امر اظہر من الشمس معلوم ہوتا ہے سو اول تو یہ امر عجیب ہے کہ آپ صاحب کبھی کچھ فرماتے ہو کبھی کچھ دوسرے ہم یہ عرض کرتے ہیں کہ جس حالت میں آپ اور آپ کے شیخ الطائفہ اس امر کو تسلیم کرتے ہیں کہ امام معین کی تقلید بھی جمیع مسائل میں مباح ہے فقط آپ یہ فرماتے ہیں کہ اوروں کی تقلید کو بھی ممنوع سمجھے تو اب آپ میں اور ہم میں فرق ہی کیا رہ گیا آپ کو کیا معلوم کہ ہم تقلید دوسرے امام کی ہر حال میں ہر کسی کو حق میں ہر ایک مسئلہ میں ناجائز سمجھتے ہیں اقوال حنفیہ کتب فقہ میں ملاحظہ فرمائیے کہ بہت سی جگہ اس کو جائز سمجھتے ہیں اگر اس امر کو دراصل ممنوع سمجھتے تو پھر اجازت کے کیا معنی ہاں بیشک ہم کہتے ہیں کہ عوام کو یعنی جن کو لیاقت فہم نصوص و سلیقہ ترجیح پورا پورا نہ ہو اس زمانہ میں ان کو علی العموم یہ اجازت دے دیں کہ جس مسئلہ میں جس امام کی جب چاہیں تقلید کر لیا کریں خلاف عقل و خلاف اقوال علماء دین ہے اس کا خوف ہے کہ وہ لوگ کہیں مصداق من اتخذ الٰہہ ہواہ اور اتخذ و ارؤسًا جہالًا فافتوا بغیر علم فضلوا واضلوا کے نہ ہو جائیں اور تابع ہوائے متبوع نہ کہلائیں جس کی برائی احادیث میں مذکور ہے کیسا غضب ہے کہ آجکل کے اکثر نام کے عامل بالحدیث اتباع امام کو حرام فرما دیں اور اتباع ہوائے نفسانی کو عین سعادت تصور فرما دیں ع

این خیال است و محال است و جنوں

جب آپ نے اس امر کو تسلیم کر لیا کہ اگر کوئی امام واحد کی جمیع مسائل میں تقلید کرے تو کچھ حرج نہیں تو آپ کو بشرط انصاف یہ بھی ماننا پڑے گا کہ جو کوئی امام معین کی تقلید کرے گا وہ ہرگز نفس تقلیدی کی وجہ سے ملام و مطعون نہیں ہو سکتا ہاں بمقتضائے جہالت اگر ائمہ دین کی اتباع کو کہنے لگے چنانچہ آج کل آپ حضرات میں یہ امر شائع ہو رہا ہے تو بیشک وہ شخص مرتکب کہلائیگا باقی یہ شبہ کہ مباح کی ایک جانب کو معمول بہ ٹھیرانا اور جانب آخر کو بالکل متروک کر دینا کیسے جائز ہوگا سو اول تو اس کا جواب پہلے عرض کر آیا ہوں کہ گو ہر ایک امام کی تقلید فی نفسہ مباح

مگر جب ایک کو اختیار کر چکا تو اب دوسروں کی تقلید کو لازم کرنا بالخصوص زمانہ واحد میں ہرگز نہ چاہیے علاوہ ازیں اگر آپ کی خاطر سے ہم ایک زمانہ میں بھی سبکو مباح مان لیں تو جب تخصیص و ترجیح کی بہت سی صورتیں ایسی ہو سکتی ہیں کہ آپ کو بھی بشرط انصاف ماننا پڑیگا مثلاً باعث ترجیح کبھی یہ امر بھی ہوتا ہے کہ گو شے واحد کی دونوں جانب زمانہ واحد میں مساوی فی الرتبہ ہوں مگر بوجہ سہولت اگر کوئی ایک جانب کو اختیار کرلے اور اسپر عمل دائمی کرے اور جانب آخر کو بالکل ترک کردے مگر اعتقاداً جائز سمجھتا ہے تو اس میں کیا خرابی ہے بلکہ اگر بوجہ سہولت جانب مرجوح کو بھی اختیار کرے اور دوسرے کو ترک تو جب بھی کسی طرح مرتکب امر ممنوع نہیں ہو سکتا دیکھو عبادات نفلیہ مثل صلوٰۃ و صوم و حج و صدقہ کی بہت صورتیں ایسی ہیں کہ مباح ہونا مسلم بلکہ بوجہ ارشاد و فعل رسول اکرم بعض کے اولویت مسنونیہ بالاتفاق ثابت باوجود اس کے اگر کوئی شخص ان میں سے بعض صور پر بوجہ وقت یا بوجہ آخر عمل نہ کرے تو بالاتفاق اس پر کوئی جائے طعن نہیں سو اسی قاعدہ کے موافق اگر ہمارے ملک میں مثلاً امام اعظم کی تقلید اس وجہ سے کرے اس کا حصول و علم بوجہ رواج و شہرت سہل ہے تو اس کے اوپر کیا الزام ہو سکتا ہے یا کوئی مثلاً یہاں اس وجہ سے تقلید امام اعظم کو اوروں کی تقلید پر ترجیح دیتا ہے کہ چونکہ اس ملک میں یہ لوگ خواص و عوام بکثرت ہیں ان کے خلاف کرنے میں صورت اختلاف ظاہر ہوتی ہے اور اس اختلاف باہمی کو جو خرابیاں عائد ہوتی ہیں آپ خوب جانتے ہیں عیاں را چہ بیان خدا معلوم کتنے مسلمانوں کو آپ نے کافر کہا ہوگا اور کتنوں نے آپ کی تکفیر و تفسیق کی ہوگی بھلا ایسے امر کی وجہ سے کہ جس کو آپ مباح فرماتے ہیں اتنی بڑی خرابی کو کہ جس کے بارے میں کیا کیا کچھ وعید شارع نے فرمائی ہیں اپنے سر دھرنا کب مناسب ہے یہ سب فقرہ تو جب ہے کہ جب کوئی جمیع حضرات ائمہ کی شان میں تساوی کا معتقد ہو اور جب کسی کو بہ نسبت اوروں کے اعلیٰ اور افضل سمجھتا ہو تو پھر تو تقلید اس امام خاص کی عند البعض واجب ہے اور اگر موافق رائے دیگر علماء کے مستحب ہی کہا جائے تو پھر بھی اگر کسی بیچارے نے امر مستحب اور اولیٰ پر بوجہ احتیاط دین عمل دائمی کرلیا تو اس نے کیا قصور کیا امور دینی میں ہم سب جانتے ہیں کہ کیسا امر ہے امور عظام تو درکنار رہے دیکھئے بہ نسبت ولد ولیدۃ زمعہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت سودہ رضی اللہ تعالےٰ عنہا کو امر واحتجبی عنہ یا سودۃ فرمایا اسی ارشاد کی وجہ سے حضرت سودہ مدت العمر اس لڑکے کے روبرو نہ آئیں حالانکہ ارشاد نبوی کا بنا ہو فقط احتیاط پر تھا چنانچہ ناظران حدیث خوب واقف ہیں بنظر مزید توضیح یہ امر

اور بھی عرض کئے دیتا ہوں کہ شرع میں یہ امر کثیر الوقوع ہے کہ بعض چیزیں اصل سے مباح بلکہ مستحسن ہوتی ہیں مگر بوجہ بعض امور خارجیہ امر غیر مستحسن ہو جاتی ہے اور اس وقت میں بھی جانب کم ہی کو جانبہ ترجیح دینا ان کا کام ہے جو عقل دوربین نہیں رکھتے اور حدیث میں اس قسم کے امور بکثرت ملینگے دیکھئے احادیث صحیحہ میں یہ امر موجود ہے کہ بوقت نزول قرآن مجید جناب رسول مقبول صلی اللہ علیہ وسلم نے جناب باری میں مکرر سکرر عرض معروض کرکے قرآن مجید کے سات حروف مشہورہ پڑھنے کی اجازت لی اور حضرت عثمانؓ کے زمانہ خلافت میں حسب رائے اور استحسان جماعت صحابہ بوجہ ظہور و انتشار اسلام و قرآن فی بلاد العجم اس توسع کو کہ جس کو خاتم النبیین نے بہ اصرار و دعائے مکرر بوجہ مصلحت امت جناب باری سے حاصل کیا تھا اور جن حروف کی شان میں حضرت رسول مقبول نے کلہم حرف شاف کاف فرمایا تھا موقوف کر دیا اور حضرات صحابہؓ نے اس توسع کی عوض اس زمانہ کے مناسب حال سمجھ بوجھ کر قرأۃ قرآن کو منحصر فی حرف واحد فرمایا رئیس المجتہدین تو شاید حضرات صحابہ پر بھی یہی طعن کریں کہ سب صورت مباح کو ترک کرکے کیا منحصر فی صورت واحدۃ کیوں کیا اور سنیئے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے ارشاد سے یہ صاف ظاہر ہوتا ہے کہ آپ کا جی چاہتا تھا کہ بنائے کعبہ کو گرا کر بنائے ابراہیمی کے مطابق تیار فرما دیں مگر بعض مسلمانوں کے انکار اور دین سے پھر جانے کی خوف کی وجہ سے آپ رک گئے چنانچہ الفاظ حدیث اسپر شاہد ہیں باوجودیکہ آپ اس امر کو مستحسن سمجھتے تھے مگر فقط بدیں خیال کہ یہ امر کوئی مقصود فی الدین نہیں اور اس کے نفع کے مقابلہ میں بڑے نقصان کا اندیشہ ہے اس لئے اس امر کو گو عمدہ تھا ترک فرمایا علاوہ ازیں حدیثوں سے زمانہ نبوی میں عورتوں کا نماز کے لئے مساجد میں جانا ثابت ہوتا ہے اور یہ امر ثبوت اباحت امر مذکور کے لئے دلیل کافی ہے پھر دیکھئے باوجود اس کے صحابہ رضوان اللہ علیہم اجمعین نے عورتوں کو مساجد میں جانے سے منع فرمایا اور عورات مسلمین اس امر کی شکایت حب حضرت عائشہ رضی اللہ تعالے عنہا کی خدمت میں لیگئیں اور کہا کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانہ میں باوجودیکہ مسجد میں چلے آیا کرتے تھے مگر اب ہم کو مساجد میں جانے سے روکا جاتا ہے تو حضرت عائشہ نے بھی یہی فرمایا کہ اگر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم عورتوں کی اس حال کو ملاحظہ فرماتے تو بیشک مساجد میں آنے جانے سے منع فرما دیتے سوا اور بہت سے امور خاص حدیث میں اس قسم کے ملتے ہیں اب ذرا انصاف فرمائیے بوجہ اصلاح ناس اور انتظام شریعت امور مستحسنہ کو ترک کرنا اور غیر مستحسنہ کو معمول بہا

ضروری ہوا تو اگر ان امور میں کہ جن کی ہر دو جانب دراصل مباح ہیں بوجہ مصالح ایک جانب
کو کوئی معمولی بہا ٹھیرا لے تو عین اتباع عقل ونقل معلوم ہوتا ہے اسپرے دے کرنا اہل عقل کا
کام نہیں سنظر بریں یوں سمجھ میں آتا ہے کہ گو تقلید فی نفسہ کوئی امر مقصود فی الدین اور ضروری نہ ہو
مگر بوجہ امور خارجیہ مثل انتظام دین ومصلحت عام وشیوع جہل وغلبہ ہوائے نفسانی تو بیشک
ضروری معلوم ہوتی ہے اور اسوجہ سے اگر واجب لغیرہ کہیئے تو مناسب ہے اگر آپ انصاف فرما
فرمائینگے تو میری عرض کی تصدیق کرو گے اہل فہم تو میری اس عرض کو انشاء اللہ قبول ہی فرماوینگے
ہاں اکثر حضرات سے کچھ بعید نہیں جو خواہ مخواہ الجھنے کو تیار ہوں اس لئے ہم بھی چار ناچار
مجتہد محمد احسن صاحب کے ڈھنگ کو اختیار کرتے ہیں اور ان مصنفین کے کلام سے کہ جن کے کلام
کو بے سوچے سمجھے مجتہد صاحب اور ان کے قبلہ ارشاد اپنے ثبوت مدعا کے لئے تحریر فرماتے ہیں
ایک دو سطر اپنے مدعا کی تائید کے لئے پیش کرتے ہیں کبھی مجتہد صاحب یوں نہ فرمانے لگیں کہ جیسے ہم
نے اپنے دعوے کی تائید میں اقوال علماء نقل کئے تھے اور وں کو بھی اسیطرح اپنے دعوے کی
تائید کے لئے اقوال سلف پیش کرنا چاہئے مگر نقل اقوال سے پہلے بوجہ اندیشۂ غلط فہمی حضرات
غیر مقلدین اپنے دعوے کو پھر بیان کرنا مناسب سمجھتا ہوں مجتہد صاحب تقلید ہمارے نزدیک
بجمیع اقسامہ نہ حرام نہ ضروری نہ مباح بلکہ بعض صورتیں ممنوع ہیں تو بعض ضروری بعض مکروہ ہیں
تو بعض اولیٰ والنسب مگر یہاں ہم فقط دو صورتوں کو جن کو ہم اس زمانہ میں ممنوع وضروری سمجھتے
ہیں بیان کرتے ہیں اور دوسرے نہ کچھ ہم کو بحث نہ ان کا بیان کرنا ضروری سو ہمارا دعویٰ یہ ہے کہ
اس زمانہ میں عوام کو یعنی جو لوگ حسب اصطلاح وتعریف علماء وفقہاء نہ مجتہدین میں شمار کیے جاتے
ہیں نہ مرجحین میں داخل ہو سکتے ہیں علی الخصوص جب کہ وہ کسی مذہب کے پابند بھی ہو چکے ہوں تقلید
شخصی ضروری ہے ائمہ مجتہدین میں جس کی چاہے ایک کی تقلید کرلیں گو قابل تقلید واتباع
اور بھی سمجھے جاتے ہیں بالوقت ضرورت کسی مسئلہ خاص میں اور ائمہ کی تقلید بھی مباح ہے کما ہو مبسوط
فی کتب الفقہ مگر یہ تقلید شخصی کے منافی نہیں اور یہ تقلید ممنوع ہے کہ اس زمانہ میں ہر ایک عام
[illegible]ناص کو اباحت مطلقہ ومطلق العنانی دی جائے کہ ہر مسئلہ میں جب چاہے جس کی چاہے تقلید
[illegible]ے اور اس کی مؤید اقوال علماء متقدمین ومتاخرین وحنفیہ وشافعیہ وغیرہ بکثرت ملیں گے
[illegible]ے متاخرین میں سے تو اس کا خلاف شاید ایک ہی دو نے کیا ہوتا۔ تو کیا ہو دیکھئے شارح
سفر السعادۃ مذاہب اربعہ کے حال میں فرماتے ہیں بالجملہ مذاہب حق وطرق وصول بمنزل

مقصود و ابواب در آمد خانہ دین ایں چہار است و ہر کے راہے ازیں راہہا و دری ازیں درہا اختیار نمودہ براہ دیگر رفتن و دری دیگر گرفتن عبث و بیہودہ باشد و کارخانہ عمل را از ضبط و ربط بیرون افگندن و از راہ مصلحت بیرون افتادن است و اگر اسے و اگر قصد سلوک طریق ورع و احتیاط داریم اتباع مذہب واحد مختار روایتی کہ دلیلش احسن و اقوی و فائدہ اش اعم و اتم و احتیاط در آں اکثر و اوفر بود اختیار کند و براہ رخصت و مسابلہ و حیلہ اندوزی نرود ایں طریقہ متاخر است و در شک نیست کہ ایں طریقہ محکم تر و مضبوط تر است انتہی اس کے کچھ بعد شارح مذکور پھر نقل فرماتے ہیں قولہ لیکن قرار داد علماء و مصلحت و دید ایشاں در آخر زمان تعیین و تخصیص مذہب است و ضبط و ربط کار دین و دنیا ہم درینصورت بود از اول مخیر است ہر کدام راکہ اختیار نماید صورت دارد و لیکن بعد از اختیار یکی جانب دیگری رفتن بی توہم سوء ظن و تفریق و تشعب در اعمال و احوال نخواہد بود قرار داد متاخرین علمائی بریں است و ہو المختار و فیہ الخیر انتہی بلفظہ اب ذرا مجتہد صاحب انصاف سے ملاحظہ فرمادیں کہ یہ شارح سفر السعادۃ وہی شیخ عبد الحق محدث دہلوی ہیں کہ جن کو رئیس المجتہدین نے قائلین و عدم وجوب تقلید شخصی کے ذیل میں اپنے رسالہ ثبوت الحق الحقیق میں شمار کیا ہے سو دیکھیئے ان کا ارشاد کیا ہے ہماری رائے کی تائید عبارت مذکورہ سے نکلتی ہے یا آپ کی ہم تو فقط یہی کہتے تھے کہ زمانہ ہٰذا میں مذاہب مختلفہ کی تقلید کرنی اس زمانہ کے مناسب حال نہیں شارح سفر السعادۃ نے تو ایک اور بھی صورت کی ممانعت کر دی یعنی جب ایک مجتہد کی تقلید اپنے ذمہ کر لی تو پھر ہر ایک عامی کو یہ اجازت نہیں کہ اول کی تقلید سے خارج ہو کر دوسرے امام کی تقلید کرنے لگے اور اس امر کو حضرت شیخ مختار معمول بہ عند المتاخرین فرماتے ہیں دوسری سند سنیئے امام طحاوی یحییٰ بن سیف الدین کے حوالہ سے نقل کرتے ہیں [ع] ان الواجب تقلید واحد لا بعینہ و لا انہ لا یجوز تقلید مازاد علی واحد بحیث انہ یکون حنفیا و حنبلیا فی آن واحد کما ہو الواقع الآن من بعض الناس انتہی اور سنیئے امام ابن الہمام آخر تحریر میں فرماتے ہیں [ع] لا یرجع المقلد فیما قلد فیہ اتفاقا الخ ثم قال ما

ع۔ یعنی طور پر کسی ایک کی تقلید واجب ہے اور ایک سے زائد کی تقلید جائز نہیں مثلاً اسطرح کہ ایک ہی شخص ایک ہی وقت میں حنفی بھی ہو اور حنبلی بھی جیسا کہ آج کل کچھ لوگ کر رہے ہیں ۱۲ ع۔ مقلد جس مسئلہ میں کسی کی تقلید کر چکا اس سے رجوع کرنا باتفاق علماء ناجائز ہے پھر فرماتے ہیں ہم نے اس بارے میں کلام میں طوالت اس لیے کی ہے تاکہ نادان لوگ ان مطلق عبارتوں سے دھوکا نہ کھا جائیں جو کتب میں موجود ہیں جن سے بظاہر اس بات کا وہم ہوتا ہے جو مراد نہیں۔ اور پھر اس طرح وہ ائمہ مجتہدین کی تنقیص پر آمادہ نہ ہو جائیں یہ حقیقت ہے کہ علماء کی روک کا مقصد کسی امام کی توہین قطعاً نہیں (معاذ اللہ) بلکہ ایک مذہب کو چھوڑ کر دوسرے مذہب کی طرف منتقل ہونے سے ممانعت کرتے ہیں کہ عوام الناس حضرات ائمہ کے مذاہب کے ساتھ کہیں کھیل نہ کرنے لگیں اور حضرات ائمہ کے مختلف فتاوی کی آڑ میں اپنی خواہشات نہ پوری کرنے لگیں۔ فتنہ ہیں جو اس کتاب کے حوالہ سے یہ لکھا ہے کہ عامی کو ایک مذہب سے خواہ وہ حنفی ہو یا شافعی دوسرے مذہب کی طرف رجوع کرنا جائز نہیں اس کا مقصد یہی ہے ۱۲

اطلنا فی ذلک لئلا یغتر بعض الجہلۃ بما یقع فی الکتب من اطلاق بعض العبارۃ الموہمۃ خلاف المراد فیحملہم علی تنقیص الائمۃ المجتہدین فان علماء ہم حاشاہم اللہ تعالٰی ان یریدوا الازدراء بمذہب الشافعی وغیرہ بل یطلقون تلک العبارات بالمنع من الانتقال خوفاً من التلاعب بمذاہب المجتہدین نفعنا اللہ تعالٰی بہم وامانتا علی حبہم آمین یدل علی ذلک ما فی القنیۃ رامزاً لبعض کتب المذاہب لیس للعامی ان یتحول من مذہب الی مذہب ویستوی فیہ الحنفی والشافعی انتہی اور شاہ ولی اللہ صاحب نے اپنی کتاب مسمیٰ بالانصاف میں یہ فرمایا ہے* وقد تواتر عن الصحابہ والتابعین انہم کانوا اذا بلغہم الحدیث یعملون بہ من غیر ان یلاحظوا شرطاً وبعد المائتین ظہر فیہم التمذہب للمجتہدین باعیانہم وقل من کان لا یعتمد علی مذہب مجتہد بعینہ وکان ہذا ہو الواجب فی ذلک الزمان انتہی بقدر الحاجۃ

اب مجتہد صاحب خواب غفلت سے بیدار ہو کر ملاحظہ فرمائیں کہ جن حضرات کے اقوال ہم نے نقل کئے ہیں یہ وہی ہیں کہ جن کو اس زمانہ کے رئیس المجتہدین نے اپنے رسالہ میں ثبوت الحق الحقیق میں منکرین وجوب تقلید شخصی میں گنوایا ہے اور اسی پر اور حضرات کو قیاس فرما لیجئے بخوف طول جان کھائے جاتا ہے ورنہ دل میں تو یہ آتا تھا کہ دو چار اور حضرات کے کلام بھی اپنی تائید کے لئے نقل کرتا اور مثل حضرت شیخ محی الدین العربی اور امام غزالی وصاحب میزان الشعرانی وغیرہم کے کلام کو جو دعویٰ احقر پر شاہد ہیں پیش کرتا مگر جن کو فہم خداداد ہے وہ انشاء اللہ اتنی ہی بات میں مطلب صحیح نکال لیں گے اور آپ کی حالت کو رحم کی نظر سے ملاحظہ کریں گے اور ٹھیک یہ ہے کہ بخدا ہم کو بھی آپ کی حالت پر بہت افسوس و رحم آتا ہے آپ اور آپ کے شیخ الطائفہ رد تقلید میں تو خامہ فرسائی کرنے کو تیار ہو گئے مگر آپ حضرات کی تحریروں سے یوں معلوم ہوتا ہے کہ اب تک بہت موٹی موٹی باتوں کو بھی نہیں سمجھے بلکہ الفاظ ہی میں الجھ رہے ہو آپ کو تو یہ بھی خبر نہیں معلوم ہوتی کہ تقلید کی کتنی قسم ہیں اور ان کا کیا حکم ہے فقط آپ حضرات نے یہ مضمون سن کر اور نیز بعض اکابر کی تصانیف میں دیکھ کر کہ تقلید شخصی نہ چاہئے یا بری ہے یہ خیال جما رکھا ہے کہ تقلید کسی کو کسی حالت میں نہ چاہئے بلکہ آپ حضرات کی بعض تقاریر سے یوں معلوم ہوتا ہے کہ تقلید شخصی و غیر شخصی ہرگز نہ چاہئے اور ظاہر احادیث کو اختیار کرنا چاہئے خواہ اس شخص میں شرائط معتبرہ

---

*[illegible] ائمہ اور تابعین رحمہم اللہ تعالٰی کا طرز عمل جو بذریعہ تواتر معلوم ہوا یہی تھا کہ جب کوئی حدیث ان کے علم میں آتی تھی [illegible] لیتے تھے بلا اس کے وہ خاص خاص شرائط کا لحاظ کریں لیکن دو صدی گزرنے پر معین طور پر ائمہ مجتہدین کے مذاہب [illegible] تقلید کا طریقہ ان میں رائج ہو گیا اور بہت ہی کم تھا کہ معین طور پر کسی خاص امام کی تقلید نہ کی جاتی ہو کیونکہ اس زمانہ میں [illegible] اور شخصی تقلید واجب ہو گئی تھی ۱۲

اجتہاد تقلید موجود ہوں یا نہ ہوں چنانچہ دیباچہ کتاب میں بھی آپنے کسی قدر اس مضمون کو لکھا ہے اگر آپ کا یہی مطلب ہے تو عنایت فرماکر اس کے دلائل سے مطلع فرمائیے اور اگر یہ مطلب نہیں تو اور جو کچھ مطلب ہو بہت صاف طور سے مدلل تحریر کیجئے تاکہ یہ تو معلوم ہو کہ مجتہدین زمانہ حال کس تقلید کو ممنوع فرماتے ہیں کسی کو جائز بھی کہتے ہیں یا نہیں آپ حضرات کے اقوال دربارہ تقلید اس قدر متہافت و متعارض ہیں کہ جس کا ٹھکانا نہیں بعض اقوال سے تو یہ معلوم ہوتا ہے کہ تقلید ممنوع بعض کے کلام سے صور خاصہ کی ممانعت نکلتی ہے بعض کلام سے یوں معلوم ہوتا ہے تقلید شخصی فی نفسہ تو مباح مگر بوجہ خصوصیت امر مباح ترک جانب آخر قابل انکار ہے چنانچہ مجتہد العصر کے کلام سے ہویدا ہے تو آپ کو لازم ہے کہ ان صور میں سے متعین فرمائیے اور اس پہ کوئی دلیل پیش کیجئے غرض جو ہو مدلل ارشاد ہو تو اور ایک عرض یہ بھی ہے کہ اور آپ کے ہم پیشہ بالخصوص فخر المجتہدین جناب مولوی محمد حسین صاحب اس امر کے مدعی ہیں کہ بطلان تقلید میں ہماری طرف سے نص صریح متفق علیہ قطعی الدلالۃ موجود ہے چنانچہ مجتہد صاحب موصوف نے ہمارے مقابلہ میں بھی یہ ارشاد فرمایا ہے کہ ان مسائل متنازعہ فیہا میں ہر ایک مسئلہ کی ثبوت کے لئے ہمارے پاس نص مشروط بشروط مذکورہ موجود ہے سو اسی دعویٰ کے موافق بطلان تقلید کے بارے میں بھی کوئی نص حسب شرائط مرقومہ ضرور لگا رکھی ہوگی عنایت فرماکر اس کو ظاہر کر دیجئے جناب مولانا مولوی نذیر حسین صاحب کی تقریر دلپذیر پر تو آپ نے تحریر فرمائی مگر اس نص کا پتہ نہ آپ کے کلام میں نہ مجتہد صاحب کے کلام میں اور اگر وہ نصوص یہی آیات کریمہ ہیں جو آپ نے نقل فرمائی ہیں تو یہی ارشاد فرمائیے ہیں تو یہی ارشاد فرمائیے مگر ذرا سوچ لیجئے کہ جس تقلید کے ہم مدعی نہیں اس پر اعتراض کرنا تو بالکل لغو ہے ہاں جس تقلید کو ہم اس زمانہ کے اعتبار سے حق سمجھتے ہیں اس کے بطلان کے لئے کوئی نص صریح متفق علیہ قطعی الدلالۃ ہو تو بیان کیجئے مگر مجھہ کو یوں نظر آتا ہے کہ یہ تو آپ نہ کریں گے بلکہ اس کی جگہ اقوال فقہا و محدثین بے سوچے سمجھے بہت کچھ نقل کر دوگے سو سب جانتے ہیں کہ یہ تو مباحثہ نہیں بلکہ بقول شخصے بوجھ میں دابنا ہوا الحاصل اول تو آپ کو یہ لازم ہے کہ حسب دعویٰ و قاعدہ بطلان تقلید متنازعہ فیہ کے لئے نص صریح قطعی الدلالۃ پیش کیجئے اور اگر یہ سے یہ نہ ہو سکے اور دعویٰ مذکور سے آپ دست بردار ہو کر اپنے دعویٰ رد تقلید کے لئے اقوال فقہا نقل فرما دیں تو اس کا لحاظ ضرور رکھنا کہ وہ اقوال اول تو کن حضرات کے عند الحنفیہ ضروری التسلیم ہیں یا نہیں دوسرے یہ ہے کہ ان اقوال سے کونسی تقلید باطل ہوتی

ہے خدا کے لئے موٹی سی بات یہ تو ملاحظہ کر لیا کیجئے کہ جن حضرات کے کلام آپ رد تقلید کے لئے
پیش کرتے ہیں اکثر انہیں حضرات کے کلام دوسری جگہ ثبوت تقلید پر دال ہیں کما مر آنفاً اس سے
ہر ادنیٰ اعلیٰ سمجھ سکتا ہے کہ ہو نہ ہو وہ تقلید اور ہے اور یہ اور مگر کیا کیجئے مشکل تو یہ ہے کہ
آپ حضرات کو رد اور تڑ چار ردی ہی سوجھتی ہیں مقام حیرت ہے کہ جو حضرات اقوال مصنفین و
عبارات کتب متداولہ میں ایسے سر کے بل گرتے ہیں وہ حضرات دعویٰ اجتہاد کس مونھ
سے کرتے ہیں جو نام کے عالم مطالب سلف کو انکی محمل پر حمل کرنیسے عاجز ہیں وہ نصوص
قرآنی واحادیث نبوی میں کیا خاک تطبیق دیں گے شعر

تو کار زمین را نکو ساختی
کہ با آسمان نیز پرداختی

تو براج فلک چہ دانی چیست
چوں ندانی کہ در سرائے تو کیست

طرفہ یہ ہے کہ مجتہدین زمانہ حال جن کے اقوال دربارہ رد تقلید شخصی نقل فرماتے ہیں ان میں
سے اکثروں کا مقلد یہ تقلید شخصی ہونا اظہر من الشمس ہے باقی یہ امر روشن ہے اور پہلے اس کی طرف
اشارہ بھی کر آیا ہوں کہ مسئلہ خاص میں کسی وجہ سے خلاف کرنا بالخصوص جن کو مرتبہ تفقہ و
سلیقہ ترجیح بین المسائل ہو تقلید شخصی کی مخالف نہیں الغرض آپ جو کچھ تحریر فرمادیں کلام
احقر کو سمجھ کر تحریر فرمادیں اپنے خیال کا اتباع محض نہ ہو اب اس کے بعد رئیس المجتہدین کے مقدمات
کی طرف متوجہ ہونا اگرچہ غیر ضروری معلوم ہوتا ہے مگر چونکہ ہم پہلے وعدہ کر چکے ہیں اس لئے
مناسب معلوم ہوتا ہے کہ بالاجمال مقدمہ مذکورہ کی کیفیت عرض کی جائے سنئے قال رئیس
المجتہدین مقدمہ اولیٰ جو شئی کہ واجب ہو اللہ تعالیٰ کے امر سے ترک کرنا اس کا حرام ہوتا
ہے چنانچہ تلویح میں کہا ہے۔ حاصل ہذا الکلام ان وجوب الشئی یدل علی حرمۃ ترکہ و حرمۃ الشئی
یدل علی وجوب ترکہ وہذا امما لایتصور فیہ النزاع انتہیٰ

اقول صدقت و بررت بیشک یہ فرمانا مجتہد العصر کا ٹھیک ہے کہ جو چیز حکم شارع سے موجب
واجب ہوگی اس کا ترک کرنا ممنوع ہوگا لیکن یہ یاد رہے کہ وجوب شرعی کبھی تو بہ نسبت صورت
معینہ ہوتا ہے اور بوجہ امر شارع اس خاص صورت کا ترک کرنا ممنوع ہو جاتا ہے اور
کبھی ہوتا ہے کہ ایک شئی علی الاطلاق بحکم شارع واجب ہوتی ہے اور صور محتملہ مباحہ میں سے کسی
صورت خاص کی تعیین علی سبیل الوجوب نہیں کی جاتی سو اس شئے کے ادا کرنے کیلئے یہ ضرور
نہیں ہوتا کہ شئی مذکورہ کے جمیع صور پر عمل کیا جائے بلکہ صورت واحدہ پر عمل کرنے سے بھی وجوب سے

سبکدوش ہو جائے گا اول صورت کی مثالیں تو بکثرت موجود ہیں ہاں قسم ثانی کی مثال مطلوب ہے تو سنئے قرآۃ قرآن مطلقاً تو فرض اور ضروری ہے مگر ساتوں لغات مباحہ فی الشرع میں جس لغت کے موافق زمانہ نبوی میں کوئی پڑھ لیتا تھا سقوط فرض کے لئے وہی کافی سمجھا جاتا تھا چنانچہ ارشاد نبوی فکل حرف شاف کاف میرے مدعا پر شاہد ہیں ہے لفظ شاف کا بشرط فہم بداہۃً یہ بات ظاہر ہوتی ہے کہ حروف سبعہ میں سے اگر کوئی مدت حرف واحد ہی پر عمل کرے تو کافی ہے اس سے کوئی ذکی یہ مطلب نکالنے لگے کہ جب ساتوں حروف پر پڑھنا مباح ہوا تو سب کے سب حروف ما اتاکم الرسول میں داخل ہوئے پھر اب اگر کوئی بالخصوص قرآن شریف کو موافق لغت واحدہ کی پڑھے گا تو تارک ہوگا بعض ما اتاکم الرسول کا تو سوائے کم فہمی یا قلت تدبر یا مغلطہ دہی اور کیا کہا جاوے بالجملہ جب ... شئی واجب علی الاطلاق کی صور متعددہ میں سے باوجودیکہ سب اباحت میں مساوی فی المرتبہ ہیں ایک پر بالخصوص عمل کرنے سے ترک ما اتاکم الرسول و خلاف امر شارع لازم نہیں آتا تو جس حالت میں کہ کسی شئی واحد کی صور متعددہ میں سے حق اور معمول بہ صورت واحد ہی ہے مگر بوجہ اختلاف تحری و تحقیق کوئی کسی صورت کو حق کہتا ہے کوئی کسی کو حق سمجھتا ہے اور اپنی اپنی تحقیق و تحری کی وجہ سے کسی نے کسی صورت کو کسی نے کسی صورت کو ان صور متعددہ میں سے علی الیقین معمول بہ ٹھیرا لیا اور باقی صور کو بوجہ رجحان و تحقیق تحری ترک کر دیا تو یہ ترک تو بدرجہ اولی مباح بلکہ اولی و ضروری ہوگا سو مسئلہ تقلید میں یہی اخیر قسم پائی جاتی ہے چنانچہ بدیہی ہے اور اگر کوئی خواہ قسم ثانی میں تقلید کو داخل کرنے لگے تو ہمارا جب بھی مدعا ثابت ہے ہاں واجب کی قسم اول میں یہ تقلید ہرگز داخل نہیں ہو سکتی تاکہ اس مقدمہ سے مجتہد العصر کا کچھ مدعا نکلے ؀

مقدمۂ ثانیہ۔ ائمہ اربعہ کے مذاہب حق ہیں اور مصداق ما اتاکم الرسول اور ما انزل کے علی سبیل الدوران اس لئے حق عند اللہ ایک ہی ہے اور یہ مقدمہ عند الجمہور مسلم ہے اور محتاج ایراد نقل کا نہیں۔

مقدمہ ثالثہ۔ بعض ائمہ کا ترک کرنا بعض احادیث کو فرع تحقیق ان کی ہے کیونکہ انھوں نے ان احادیث کو احادیث قابل عمل نہیں سمجھا بدعوی ضعف اور امثال اس کی ... کو قابل عمل کے سمجھ کر پھر اپنے اقوال کی پابندی سے حدیث نہیں مانتے تھے ... اقوال الادلہ لانوں مقدموں کے جواب میں تو بے اختیار ہماری زبان پر یہ شعر آتا ہے ؎

ای آنکہ لاف میزنی از دل کہ عاشق است
طوبیٰ لک ار زبان تو با دل موافق است

مقدمہ رابعہ جو مقلد محض کہ حدیث سے کچھ خبر نہیں رکھتا ہو اگر حدیث کو قبول نہ کرے تو قبول نہ کرنا اس کا فرع تحقیق کی مثل ائمہ اربعہ کے نہ ہوگی بلکہ ترک کرنا حدیث کا ہوگا انتہی

اقول شعر

برگشتہ بخت جذبۂ دل ہمکو آفریں
آکر وہ پھر گیا مرے بیت الحزن کے پاس

افسوس ہم تو مقدمہ ثانیہ وثالثہ کو دیکھ کر بہت خوش ہوئے تھے اور بداہتہً سمجھے تھے کہ ان مقدموں کے بعد جو مدعا نکلیگا ہمارا مثبت مدعا ہوگا مگر رئیس المجتہدین تو ہمارے مطلب تلک پہونچکر دفعۃً ایسے پلٹے کہ خدا کی پناہ ہم کو کیا خبر تھی کہ اس زمانہ کے مجتہدین بداہت کا بھی خلاف کیا کرتے ہیں اور نتیجہ کا خلاف مقدمات اور فرع کا خلاف اصل ہونا بھی ان کے یہاں درست ہے اور کبھی کچھ کہہ دینا اور کبھی کچھ لکھدینا بھی ان کے یہاں صنعت رجوع میں داخل ہے خیر اس کو تو بعد میں عرض کرونگا اول تو ہماری عرض یہ ہے کہ رئیس المجتہدین نے باوجودیکہ مدعی ہیں مگر اپنے اس دعوی مذکور پر کوئی دلیل کیوں نہیں پیش کی حالانکہ مقدمات مذکورہ میں مقدمۂ رابعہ ہی اصل مطلوب مجتہد صاحب ہے اور مقدمات تو فقط تابع ہیں یعنی خلاف اور منشاء اختلاف اگر تھا تو یہی مقدمہ تھا پھر اس کو یوں مہمل چھوڑ جانا اور دیگر مقدمات کی باوجودیکہ وہ غیر مقصود ہیں اور اکثر مسلم اور بدیہی ہیں دلیل اقوال سلف سے پیش کرنا بہت ہی عجیب بات ہے مگر شاید اپنے قول کی تائید کے لئے مجتہدین زمانہ حال کے یہاں اس قسم کے امور کا مرتکب ہونا مستحسن ہو مثلاً مقدمہ اولیٰ ہی کو ملاحظہ فرمائیے کہ اس کی بداہت ضرورت باوجودیکہ خود رئیس المجتہدین تلویح کے حوالہ سے نقل فرماتے ہیں مگر پھر بھی اور کچھ نہیں تو تلویح کی ہی عبارات ہی کے کثرت کے لئے نقل کردی گو اس کا مطلب بھی نہیں سمجھے جو چھپا ہے کلام احقر کہ جو مقدمہ میں گذر چکی ہے دیکھے نظر ہو تو یوں مناسب ہے کہ رئیس المجتہدین کا مقدمہ مدعائی مجتہد صاحب کہیے تو بجا ہے دعوی محض ہے اور اب تلک وہی ان سے [illegible] ہو سکا تو پھر اس کا جواب فقط لانسلم ہی کافی ہے ایسے کلام ناقص کو ہمارے مقابلہ [illegible] کرنا اور کسی سے اس کے جواب کی امید رکھنا مجتہد محمد احسن صاحب کا خیال باطل ہے

مصرع وزیرے چنیں شہر یارے چناں

مجتہد صاحب سچ عرض کرتا ہوں کہ مقابلہ میں اس قسم کے دعوی یادر ہوا کا پیش کرنا طالب علم
بھی بہت عار کی بات سمجھتے ہیں فضلاً عن رئیس المجتہدین وافضل المتکلمین واحسن المناظرین اب
اس کے بعد قابل عرض یہ ہے کہ رئیس المجتہدین کا مقدمہ رابعہ گو بظاہر تو فقط دعوی بلا دلیل
ہی معلوم ہوتا ہے مگر فی الواقع از قبیل دعوی خلاف دلیل ہے کیونکہ مقدمہ مذکور مقدمتین
سابقین کے خلاف ہے بلکہ خود مقدمہ رابعہ ہی کا اول وآخر غیر مربوط ہے مقدمہ رابعہ کیخلاف
مقدمتین سابقتین ہونے کی تو یہ دلیل ہے کہ مقدمہ ثانی وثالث کا خلاصہ تو حسب تحریر رئیس
المجتہدین یہ ہے کہ مذاہب اربعہ حق ہیں علی سبیل الدوران یعنی ہر مسئلہ میں احتمال حقیقت ہر ایک
طرف ہوسکتا ہے فرق اگر ہے تو راجح مرجوح کا ہے اور کسی امام کا جو بعض مسائل میں بعض
احادیث پر عمل نہیں معلوم ہوتا وجہ اس کی یہ ہے کہ وہ حدیث ان کے نزدیک منسوخ تھی یا ضعیف
یا مؤول وغیرہ یہ نہیں کہ باوجود ثبوت صحت حدیث من جمیع الوجوہ محض اپنے اقوال کی تائید
کے لئے ائمہ نے حدیث کو ترک کر دیا ہو اس عبارت سے صاف ظاہر ہے کہ جو کوئی محض کسی امام
کی ائمہ اربعہ میں سے تقلید کرے گا تو وہ بہ نسبت اس امام کے اس امر کا ضرور معتقد ہوگا کہ
جس مسئلہ میں بظاہر ہم کو یہ شبہ گزرتا ہے کہ امام مذکور نے کسی حدیث کا خلاف کیا ہے وہ در
حقیقت خلاف حدیث نہیں بلکہ ضرور بالضرور کوئی امر مسقط للعمل پیش آیا ہوگا جس کو ہر عامی
مقلد نہیں سمجھ سکتا تو اب اس مقلد کا قول امام پر عمل کرنا اور حدیث پر عمل نہ کرنا امام مذکور
کی تحقیق پر مبنی ہوگا کیونکہ امام نے تو اس حدیث کو اپنی تحقیق کی وجہ سے ترک کیا تھا اور مقلد
مذکور نے بوجہ حسن ظن کے کہ جس حسن ظن کے مثبت خود رئیس المجتہدین ہیں تحقیق امام پر اعتماد کر کے ظاہر
حدیث پر مثل امام کے عمل نہ کیا گو اس عامی کو بادی الرائے میں ظاہر حدیث مخالف قول امام
معلوم ہوتی ہے مگر بوجہ حسن ظن فی شان الامام وعقیدت علم وفراست تام بہ نسبت امام
یہ مقلد اتباع قول امام کو اپنی رائے بوجہ امور مذکورہ ترجیح دیتا ہے اور بمقابلہ قول وفہم امام
کے اپنی رائے کو ساقط الاعتبار سمجھتا ہے اور بعض علماء نے جو فرمایا ہے کہ [illegible]
اس کے چنانچہ رئیس المجتہدین نے اپنی بعض تصانیف میں اس قسم کے جملوں کو نقل
مطلب بھی یہی ہے گو رئیس المجتہدین حسب العادۃ اس کو اور طرف کھینچتے ہیں بالجملہ مقلد
امام کو اپنی رائے اور فہم پر ترجیح دیتا ہے اور بوجہ ساقط الاعتبار ہونے کے اپنی رائے

قول امام کے عمل نہیں کرتا یہ نہیں کہ محض اپنی رائے یا ہوائے نفس سے ظاہر حدیث ترک کرتا ہے جو ایسا کرے وہ درحقیقت مقلد امام نہیں بلکہ متبعین ہوائے نفسانی میں داخل ہے جب ان دونوں مقدموں میں رئیس المجتہدین سے یہ بات ثابت ہو چکی کہ مجتہد جو کچھ کرتا ہے وہ حق ہے یعنی اس کو یہ نہیں کہہ سکتے کہ اس امام نے یقینی غلطی کی یا باتباع رائے محض قول ہی کو چھوڑ دیا تو ظاہر ہے کہ جو کوئی شخص ائمہ اربعہ میں سے کسی امام معین کی تقلید کریگا تو اس امام خاص کی نسبت نسبت ائمہ دیگر معتقد و علم و دیانت بیشک زیادہ ہوگا اور مقلد مذکور جو کچھ کرے گا اس کا مبنی تحقیق امام پر ہوگا تو اب اس کے بعد رئیس المجتہدین کا مقدمہ رابعہ میں یہ فرمانا کہ مقلد محض کا کسی حدیث کو ترک کرنا فرع تحقیق کی نہ ہوگا بلکہ ترک کرنا حدیث کا ہوگا خود اپنے کلام سابق کا خلاف کرنا ہے تماشا ہے کہ خود ہی اس کو مقلد محض بھی فرماتے ہیں اور ساتھ ہی یہ بھی ارشاد ہوتا ہے کہ ائمہ کی حدیث کے ترک کرنے کو کسی محمل علمی پر محمول کرنا ضروری ہے وہ لوگ اتباع ہوا سے پاک ہیں اور نتیجہ سب کا یہ نکالدیا کہ اگر مقلد محض اس حدیث کو کہ اس کے امام نے ترک کیا ہے بوجہ ترک امام ترک کریگا تو یہ تارکین حدیث میں داخل ہوجائے گا کوئی رئیس المجتہدین کی خدمت ہماری یہ عرض نے جاوے کہ اوروں کے کلام کا مطلب سمجھنا اگر آپ کے نزدیک خلاف شان اجتہاد ہے تو ہو مگر خدا کے لئے اپنی تقریر کی ابتدا و انتہا کو ملاحظہ فرمایا کیجئے کہ باہم مخالف تو نہیں اگر یہی استغنا ہے تو تقریرات و تدقیقات حضور کا خدا حافظ ہے شعر

گر یہی بے خبری حضرت والا ہوگی !

تا بہ دو پاری ست بالا ہوگی

اور اس تقریر سے یہ بھی اہل فہم کو معلوم ہوجائے گا کہ خود مقدمہ رابعہ کا بھی اول و آخر مربوط نہیں کیونکہ شروع مقدمہ کا تو یہ مطلب تھا کہ مقلد محض کا حدیث کو قبول نہ کرنا فرع [illegible] مشا[illegible] کے نہ ہوگا اور اخیر میں کہہ دیا کہ بلکہ ترک کرنا حدیث کا ہوگا معلوم نہیں [illegible] فرماتے ہیں کہ کلام سابق پر تو یہ چسپاں نہیں ہوسکتی کیونکہ جملہ اول کا [illegible] یہ ہے کہ مقلد کا حدیث کو ترک کرنا مثل ائمہ کے اس کی تحقیق پر متفرع نہ ہوگا ظاہر [illegible] اس کو مرتبہ تحقیق حاصل نہیں جو اس پر کچھ متفرع ہو مگر ہاں بشرط الضاف بموجب مقدمہ

مقدمہ ثانی و ثالث یہ بات ضروری التسلیم ہے کہ گو مقلد کا ترک کرنا اس حدیث کو کہ جس کو
اس کے امام نے ترک کیا ہے مثل امام کی تحقیق پر مبنی نہیں لیکن ترک مذکورہ کا مبنی تحقیق امام کو
بیشک کہا جائے گا یعنی امام کا ترک کرنا تو خود تحقیق امام پر مبنی ہے اور مقلد محض جو مرتبہ تحقیق
سے بہت دور ہے جب کسی حدیث کو بوجہ تقلید امام ترک کرتا ہے تو ظاہر ہے کہ وہی تحقیق امام
اس ترک کا مبنی بھی ہوگا پھر اب اس پر رئیس المجتہدین کا بے دلیل ترقی فرمانا کہ بلکہ ترک کرنا
حدیث کا ہوگا خلاف عقل معلوم ہوتا ہے ہاں یوں فرمائیے کہ ترک حدیث کا بوجہ تقلید
واعتقاد و فہم و دیانت امام ہوگا اور اس کو رئیس المجتہدین خود تسلیم کر چکے ہیں کہ اس ترک حدیث
کی وجہ سے امام پر کچھ اعتراض نہیں ہوسکتا بلکہ اس کی طرف بھی احتمال حقیت ہے تو پھر
بروی انصاف مقلد محض بھی رئیس المجتہدین کے الزام سے ضرور بری ہوگا ہم کو کمال تعجب ہے
کہ مجتہد محمد احسن صاحب باوجودیکہ اس مقام میں رد تقلید میں اعلیٰ درجہ کی سعی فرما رہے ہیں
مگر جس کو فہم ہوگا اس کو بداہۃً جان لے گا کہ مجتہد صاحب تو سرتاسر فنا فی التقلید ہیں اور اسکا
نمونہ خود موجود ہے یعنی جو دعوی محض مولوی سید نذیر حسین صاحب کرتے ہیں ہمارے مجتہد
صاحب بلا طلب دلیل و بے تردد آمنا و صدقنا کہہ اٹھتے ہیں اور اسپر اکتفا نہیں بلکہ اسی
دعوی دلیل کو اپنے قول کی تائید کے لئے اوروں پر بطور حجت پیش کرتے ہیں مجتہد صاحب
جو تقلید کو ممنوع فرماتے ہیں بیشک ٹھیک فرماتے ہیں مگر وہ تقلید ممنوع یہی تقلید ہے جسمیں
ہمارے مجتہد صاحب مبتلا ہیں اور اب مجتہد صاحب کا اوروں کو تقلید سے منع کرنا مصداق
من نکنم و شما حذر بکنید کا ہے ۔

قول مقدمہ خامسہ آجکل کے بعض متعصب جو بعض احادیث میں تاویل بے باعث اور دعوی
نسخ اور ضعف کا بے دلیل بلکہ بے مجرد پابندی قول امام کی سے کرکے حدیث کو ترک کرتے ہیں
ویسے نہیں جیسے کہ ائمہ اس لئے کہ ائمہ سے دعوی نسخ و ضعف اور تاویل کا خالصاً لتحقیق
دین اللہ اور جمعاً بین الادلۃ تھا اور آج کل کے لوگوں کو تاویل کرنا مراعاۃً لقول الامام
مقابل رسول کی ہے انتہی ۔

اقول مقدمہ رابعہ کی تردید میں جو کچھ عرض کر آیا ہوں اس کے دیکھنے سے انشاءاللہ
معلوم ہوجائے گا کہ یہ مقدمہ از قبیل بنائے فاسد علی الفاسد ہے اور دعوی [illegible]
ہونا تو ظاہر ہی ہے کیا عجیب بات ہے کہ مقلد کے دعوی نسخ و ضعف وغیرہ کو تو خود ہی تو بے دلیل

فرماتے ہیں اور آپ ہی یہ ارشاد کرتے ہیں کہ بلکہ بمجرد پابندی قول امام ہے کوئی رئیس ا
المجتہدین سے پوچھے کہ مقلد محض کے لئے اس سے زیادہ اور کیا دلیل قوی ہوگی کہ خود اس کے
امام کا قول اس کے مؤید ہے باقی رہا قول امام اس کو خود آپ فرماتے ہیں کہ وہ خالصاً
لتحقیق دین اللہ وجمعاً بین الادلہ ہے سو جو مقلد کسی امام کی تقلید بوجہ اعتقاد وفہم و دیانت کریگا
وہ بھی بوجہ اتباع امام جو کہے گا خالصاً لتحقیق دین اللہ ہوگا ہاں آپ کا یہ دعویٰ بلا دلیل
البتہ خالصاً الدین اللہ نہیں بلکہ قلت وتدبر یا محض تعصب پر مبنی معلوم ہوتا ہے والغیب
عند اللہ علاوہ ازیں یہ تو ہم بھی کہہ سکتے ہیں کہ ائمہ حدیث نے جو بعض احادیث کو منسوخ
یا ضعیف وغیرہ کہا ہے خالصاً لتحقیق دین اللہ کہا ہے اور آپ جواب ان کے اتباع کسی
حدیث کو ترک کرتے ہو تو محض پابندی اقوال ائمہ سے ترک کرتے ہو اور ان کی تائید
کرنے کے لئے حدیث چھوڑتے ہو بلکہ ہم یہ کہتے ہیں کہ پہلے لوگوں نے مثل ائمہ اربعہ وغیرہ
کے جو حدیث پر عمل کیا ہے تو محض بہ نیت اتباع احکام نبوی کیا ہے اور اب جو حضرات
حدیث پر عمل کرنے کا دم بھرتے ہیں ان کو محض غلط احکام دین و پابندی ہوائے نفس و
مطلق العنانی و بے قیدی مقصود ہے مما ہوا جوابکم جوابنا اور اس کو یاد رکھیو کہ بہت سے
امور متعلقہ حدیث جن کی وجہ سے حدیث پر عمل ترک کیا جاتا ہے ایسے بھی ہیں کہ بدون
تقلید اقوال سلف اسمیں کچھ چارہ نہیں ؛

قولہ مقدمہ سادسہ اربعہ کے مقلدین کو لازم ہے کہ چاروں اماموں کو برابر سمجھیں نہ یہ کہ
اپنے امام کے مذہب کو صواب محتمل خطاء اور دوسرے ائمہ کے مذہب کو خطاء
محتمل صواب سمجھیں الیٰ اخر ما قال ؛

اقول اس مقدمہ میں رئیس المجتہدین نے بہت طول کو کار فرمایا ہے اور حسب عادت اقوال
فقہاء کو بلا تدبر نقل کیا ہے اور علامہ نسفی کے قول کی تردید کے لئے عبارت ردالمحتار وغیرہ تحریر
کی ہے مگر اس قصہ سے چونکہ ہم کو کچھ یہاں سروکار نہیں اس لئے اس سے قطع نظر کر کے
[illegible] کرتا ہوں بلئے رئیس المجتہدین کی خدمت میں ہماری فقط یہ عرض ہے کہ
[illegible] بعہ کے مساوی سمجھنے کا حکم فرماتے ہیں اس سے اگر مدعائے جناب فقط یہ ہے
[illegible] مہ کو اعتقاداً قابل اجتہاد ولائق اتباع سمجھے اور کسی امام کی شان میں کلمات منقصہ
[illegible] نہ سمجھے اور کسی امام کے مقلدین کو تارک احکام شریعت خیال نہ کرے تو چشم ما روشن دل

ماشاء اللہ یہ ہمارا عین مدعا ہے یہ اگر مضر ہے تو آپ اور آپ کے اتباع کو مضر ہے کیونکہ آپ حضرات کے اقوال تو اس امر پر دال ہیں کہ ائمہ اربعہ میں سے کسی کا مذہب اس قابل نہیں کہ جمیع مسائل میں اس کی تقلید کی جاوے بلکہ بعض مسائل میں تو آپ حضرات جملہ ائمہ کے مقلدین پر دعوئ خطا کرتے ہیں اور ان کے مقلدین کو بعض جہال فاسق و مبتدع تک کہتے ہیں سو جب ائمہ اربعہ سے ایک کے مذہب کی نسبت بھی دعوئ خطاء و غلطی بالقطع نہیں کر سکتے تو سب کے بہ نسبت تو خیال باطل پکانا ظاہر ہے کہ کیا ہوگا اور اگر دعوئ مذکور سے مطلب جناب یہ ہے کہ ائمہ اربعہ کے مذاہب کو عمل میں بھی برابر سمجھیں یعنی مسائل شرعیہ میں سے ہر ایک مسئلہ میں ہر ایک کے قول پر عمل کرنا یکساں جانے اور کسی کے قول پر کسی کے قول کو ترجیح نہ دے اور ایک کے مقابلہ میں دوسرے کو ترک نہ کرے تو اس کی کوئی دلیل ارشاد فرمایئے جو اقوال آپ نے نقل فرمائے ہیں ان کو اس مساوات بالمعنی الثانی پر دال سمجھنا آپ کے سوا کسی اور کا تو کام نہیں اور نہ کوئی اس مساوات کا قائل بلکہ آپ بھی اگر قائل فرما دیں گے تو مساوات مذکورہ سے اظہار تری کئے بن نہ آئے گی ہم کو کمال حیرانی ہوتی ہے کہ اس زمانہ میں فہم کا تو یہ حال ہے کہ جن کو راس العلماء المجتہدین کہئیے ان کو بھی فہم و تدبر سے اعلیٰ درجہ کی نفرت معلوم ہوتی ہے اور دعوئ اجتہاد کی یہ کیفیت ہے کہ ہر ملائی مکتب اپنے آپ کو ناسخ سلف صالحین و مجدد شریعت کہتا ہے

شعر

ظہور حشر نہ ہو کیونکہ کلچڑی گھنجی!
حضور بلبل بستاں کرے نواسنجی!

میرے اس دعوی کے دلائل پہلے بہت گذر چکے ہیں اور اب بھی ملاحظہ فرمایئے کہ رئیس المجتہدین نے جو مقدمہ سادسہ کے ذیل میں اپنے دعوے کے لئے عبارت کتب نقل فرمائی ہیں کسی طرح ان کے لئے مفید نہیں بلکہ یوں معلوم ہوتا ہے کہ محض الفاظ کو دیکھ کر بلا لحاظ و تدبر معانی جو چاہا لکھ دیا ہے خواہ کوئی علامہ نسفی کے قول کو ٹھیک کہے خواہ طحاوی وغیرہ کے قول کو تسلیم کرے مگر رئیس المجتہدین کا مدعا کسی سے ثابت نہیں ہوتا کا مدعا تو البتہ جب ثابت ہو جب کوئی یہ تسلیم کرے کہ جمیع ائمہ مجتہدین کے مسائل کے لئے زمانۂ واحد میں دربارۂ عمل بھی مساوی فی المرتبہ ہیں ایک کو دوسرے پر کسی قسم

کی ترجیح نہیں کہ امر سوا اس کے ثبوت پر کسی کا بھی قول دال نہیں کیونکہ علامہ نسفی وغیرہ میں
جو باہم اختلاف ہے اس کا ماحصل تو فقط یہی ہے کہ علامہ نسفی تو یہ کہتے ہیں کہ مقلد کو اپنے امام
کے مذہب کو تو صواب محتمل خطا اور دوسرے کے مذہب کو خطا محتمل صواب سمجھنا چاہئے اور
طحاوی وغیرہ کے قول کا خلاصہ یہ ہے کہ مقلد کو در بارۂ صحت تقلید فقط اس امر کی ضرورت
ہے کہ جس کی وجہ سے اس کو تقلید کرنا درست ہو جاوے اور اس سے زیادہ کی کچھ ضرورت
نہیں سو وہ امر ضروری التقلید فقط یہی ہے کہ اپنے امام کے مذہب کی در بارۂ عمل تقلید
کرے یعنی مرتبہ عمل میں مذہب امام کو اوروں کے مذاہب پر ترجیح دے اور اس پر عمل
اور اور مذاہب کو اس کے مقابلہ میں ترک کر دے بس امر ضروری تو در بارۂ تقلید فقط یہی
ہے اب اس سے زیادہ یہ قید اور بڑھانی کہ اعتقاداً بھی اپنے مذہب کو صحیح سمجھے اور اس
کے مقابلہ میں اوروں کے مذاہب کو باطل کہے امر فضول ہے اور صحت تقلید میں اس کو کچھ
دخل نہیں چنانچہ عبارت ملا فروخ　　کی کی جس کو رئیس المجتہدین نے اپنی سند میں بیان کیا ہےعـــہ
یہ ہے ان التقلید انما یسوغ بقدر ضرورت وہو محتاج الی العمل فلا بد من التقلید فی حصولہ واما
اعتقاد صحۃ ما قلد فیہ وبطلان کل ما عداہ فلیس من مکلفاتہ اور یہی مطلب بعینہ طحاوی کا ہے
اب اہل انصاف سے امید انصاف ہے کہ دیکھئے ان عبارات منقولہ مجتہد صاحب سے
مجتہد صاحب کو کیا نفع اور ہم کو کیا ضرر ہوا ان عبارات سے بداہتہً یہی ثابت ہوتا ہے
کہ مرتبۂ اعتقاد میں تو سب کو یکساں قابل اجتہاد سمجھے مرتبہ عمل میں مساوات کو کوئی ضروری
نہیں کہتا بلکہ عدم مساوات کو ضروری کہئے تو بجا ہے اور عبارات نسفی کی بعض فقہائے
تاویل بھی کر دی ہے مگر ہم کو اس سے کچھ غرض نہیں ہمارا مطلب تو فقط یہ ہے کہ عبارات
منقولہ مجتہد صاحب ان کے مثبت مدعا نہیں کما مر اراً بلکہ اب ہم علی سبیل التنزل یہ بھی کہتے
ہیں کہ بپاس خاطر رئیس المجتہدین ہم اگر اس امر کو تسلیم کر لیں کہ مذاہب ائمہ اربعہ جیسے
مساوی فی الاعتقاد ہیں ایسے ہی اگر مرتبہ عمل میں بھی ان کا مساوی ہونا ضروری ہو تو بھی
[illegible] کیونکہ امور [illegible] مساویہ باعث ترجیح امور بہت ہو سکتے ہیں چنانچہ
[illegible] علاوہ بریں اسقدر ترجیح کو تو فیما بین مذاہب ائمہ اربعہ حضرات رئیس
[illegible] ماننا پڑیگا کہ بعض مسائل میں کسی کو بعض میں کسی کو ترجیح ہوگی الحمد للہ کہ جناب
[illegible] مجتہدین کے مقدمات ممہدہ کی کیفیت تو عرض ہو چکی اس کے بعد یوں جی چاہتا تھا کہ

عـــہ تقلید بقدر ضرورت [illegible]

رئیس المجتہدین کے طریقہ استدلال کو بھی کسی قدر عرض کرتا مگر اول تو یہ بات سب جانتے ہیں کہ جس مدعا کے مقدمات مخدوش و خلاف دعوی مدعی ہوں ان مقدمات سے مدعا مدعی کیونکر ثابت ہو سکتا ہے اور یہاں بھی قصہ ہے کیونکہ مقدمات ستہ ممہدہ رئیس المجتہدین میں سے چار تو غلط اور دعوی بلا دلیل ہیں اور دو یعنی ثانی و ثالث خلاف مطلب مجتہد صاحب ہیں کما مر مفصلاً پھر ان سے ثبوت مدعائے رئیس المجتہدین کیا خاک ہوگا دوسرے یہ کہ رئیس المجتہدین نے جو تقریر استدلال کی ہے اس میں کوئی امر قابل بیان محتاج تنبیہ نہیں بعد بلاحظہ تقریر احقر دربارۂ مقدمات مذکورہ استدلال رئیس المجتہدین کی غلطی اور دھوکہ دہی ایسی ظاہر و باہر معلوم ہوتی ہے کہ انشاء اللہ کسی صاحب فہم کو گنجائش انکار نہیں سو ان وجوہ سے رئیس المجتہدین کے استدلال کو بیان کرنا اور اس کی غلطیوں کو ظاہر کرنا ایک امر زاید معلوم ہوتا ہے سچ عرض کرتا ہوں کہ سوائے مطلب اصلی اور ان امور کے جس کا بیان کرنا دربارۂ مطلب اصلی ضروری یا کارآمد ہے اور اعتراضات غیر مقصودہ و مناقشات کرنے کو جی نہیں چاہتا ورنہ مجموعہ اعتراضات اغلباً اصل کتاب سے بڑھ جاویں رئیس المجتہدین کی تقریر میں بالخصوص تقریر استدلال میں اسقدر مناقشات ہو سکتے ہیں کہ اگر سب کو بیان کیا جاوے تو انشاء اللہ یہی کہہ اٹھیں مصرع

تن ہمہ داغ داغ شد پنبہ کجا کجا نہم

مگر ہم کو تو مطلب سے مطلب ہے اور اگر فہم و حیا ہو تو یہ بھی بہت کچھ ہے ہاں اگر کسی کا عمل فاصنع ما شئت پر ہو اور ہوی متبعاً کو اپنا ہادی سمجھتے ہوں اور اعجاب کل ذی رای برایہ کے نشہ میں مخمور ہوں تو ایسوں کا کچھ علاج نہیں اس کے بعد رئیس المجتہدین نے روایات متعددہ کا حوالہ ابطال تقلید شخصی کے لئے دیا ہے چنانچہ مجتہد محمد احسن صاحب نے حاشیہ پر بارہ یا تیرہ روایتیں کتب مختلفہ کی معیارہ سے نقل فرمائی ہیں اور خلاصہ سب کا یہ ہے کہ زمانہ سلف میں یہ امر شائع تھا کہ کبھی کسی سے کبھی کسی سے مسئلہ دریافت کر لیا کبھی کسی کی کبھی کسی کی تقلید کر لی ایک مسئلہ میں ایک کی دوسرے مسئلہ میں دوسرے کی تقلید کر لی پھر اس کے بعد رئیس المجتہدین نے یہ مضمون بیان فرمایا ہے کہ جب روایات مذکورہ سے یہ بات معلوم ہو چکی کہ قرون اولی میں اس پر اجماع تھا کہ جب چاہا جس کی چاہا تو اب مذہب معین کی تقلید کو واجب سمجھنا حرام نہیں تو اور کیا ہے اقول

سنبھل کے رکھنا قدم دشت خار میں مجنوں کہ اس نواح میں سودا برہنہ پا بھی ہے

افسوس صد افسوس حضرات مدعیان اجتہاد و اقوال سلف کے الفاظ کو بلا بار بر معانی نقل کرنے
لگے ہیں اور مدعائے اصلی تلک نہیں پہونچ سکتے مجتہد صاحب نے جس قدر عبارت کا حوالہ دیا
ہے ان میں سے ایک روایت سے بھی صراحۃً اس تقلید شخصی کا بطلان ثابت نہیں ہوتا جس کو ہم
اس زمانہ میں ضروری کہتے ہیں آپ مدعی تھے آپ کو چاہئے تھا کہ اس امر کی تصریح کرتے کہ ان
روایات سے فلاں قسم کی تقلید باطل ہوتی ہے سو خیر آپنے تو اس سے پہلوتہی کی بالاجمال ہم
کو ہی بیان کرنا پڑا سنیئے آپ نے جو روایات نقل فرمائی ہیں ان سب سے یہہ دو امر نکلتے ہیں کہ
قرون اولیٰ میں علماء شریعت مذاہب مختلفہ کے موافق سائلین کو فتویٰ دیا کرتے تھے اور پوچھنے والے
بھی علمائے مختلف سے پوچھ لیا کرتے تھے مگر انصاف ہو تو ان دونوں امروں سے بالتصریح اس
تقلید شخصی کا بطلان نہیں ہوتا جس کو ہم پہلے ضروری کہہ آئے ہیں اول امر سے تو فقط یہی نکلا کہ علماء
شریعت مذاہب مختلفہ کے موافق فتویٰ دیدیا کرتے تھے سو اس میں اول تو یہی احتمال ظاہر ہے
کہ شاید وہ علماء خود تو کسی مذہب خاص کے پابند ہوں ہاں جب کوئی اوران سے فتوا پوچھتا
تھا تو ان کو ان کے مذہب کے موافق جواب دیتے تھے گو خود ان کے نزدیک راجح دوسری جانب
ہو چنانچہ شاہ ولی اللہ صاحب بھی اپنے بعض خطوط میں خواجہ محمد امین کو لکھتے ہیں "در فتویٰ
بحال مستفتی کار میکنم مقلد ہر مذہبے کہ باشد او را از ہمان مذہب جواب میگویم خدائے تعالے ایں
مذہب ازیں مذاہب مشورہ معرفتی دادہ است الحمد للہ تعالے انتہی سو اس کے احتمال کہ موافق
تو بروئے انصاف تقلید شخصی کی کچھہ تائید ہی نکلتی ہے ورنہ اس کی کیا ضرورت تھی کہ مستفتی
کے مذہب کے موافق جواب دیا جاوے بلکہ آپ کے زعم کے موافق تو یوں چاہئے تھا کہ
مفتی کی رائے میں جو قول راجح ہو اس کے موافق فتویٰ دیا جائے دوسرا احتمال یہ ہے کہ
جو علماء مذاہب مختلفہ کے موافق فتویٰ دیتے تھے ان کو ایک قسم کا رتبہ اجتہاد حاصل
تھا یعنی گو کسی امام کے ائمہ اربعہ میں سے مقلد ہوں مگر بوجہ شان اجتہاد ان کو یہ امر جائز ہے کہ
کسی جزئی خاص میں امام کے خلاف فتویٰ دیں بشرطیکہ قواعد امام سے خارج نہوں چنانچہ
[illegible] بھی ثابت ہوتی ہے سو یہ امر بھی ہمارے مدعا کے مخالف نہیں
[illegible] میں داخل نہیں اس لئے ان کو تو یہ امر جائز ہوا ہاں آپ اور ہم جیسے عوام
[illegible] کہ اپنی رائے سے جس امام کے قول کو جس پر چاہیں ترجیح دے لیں علاوہ اس کی
[illegible] یہ بھی ہے کہ غیر مذہب پر فتویٰ دینا شاید ان اوقات میں امور ضروریہ میں سے

لے لیا کرتے تھے سو اس کا جواب یہ ہے کہ یہ امر قبل تدوین مذاہب وشیوع
مسائل ائمہ مجتہدین بیشک رائج تھا مگر اس کے بعد تعین مذہب ہی شائع ذائع ہو گئی چنانچہ
کلام بلاغت نظام شاہ ولی اللہ صاحب میں یہہ مضمون گذر چکا وعنہ وہو ہذا قد تواتر عن الصحابۃ
والتابعین انہم کانوا اذا بلغہم الحدیث یعملون بہ من غیر ان یلاحظوا شرطا وبعد المائتین ظہر فیہم ا
لتمذہب للمجتہدین باعیانہم وقل من کان لا یعتمد علیٰ مذہب مجتہد بعینہ وکان ہذا ہو الواجب
فی ذلک الزمان علیٰ ہذا القیاس یہ بھی کہہ سکتے ہیں کہ یہ قصہ قبل از شیوع ہوائے متبوع و
اعجاب مذموم و دنیای موثرہ مذکور فی الحدیث ہو بعد از شیوع مذکور یہ مطلق العنانی
بالکل ممنوع ہو گئی اس کے سوا یہ بھی احتمال ہے کہ ہر مجتہد و مفتی سے فتویٰ پوچھ لینا اس کو مباح
ہو کہ جو شخص بوجہ رجحان اعتقاد کسی امام خاص کا مقلد نہ ہوا ہو بعد رجحان عقیدت والتزام مذہب
معین پھر یہ مطلق العنانی البتہ ممنوع ہے ونقل الشیخ جلال السیوطی رحمہ اللہ عن جماعۃ کثیرۃ من
العلماء انہم کانوا یفتون بالمذاہب الاربعۃ لاسیما للعوام الذین لا یتقیدون بمذہب ولا یعرفون
قواعدہ ولا نصوصہ ویقولون حیث وافق فعل ہولاء العوام قول عالم فلا بأس بہ انتہی اور نیز یہ
احتمال بھی ہے کہ غیر مذہب کے فتویٰ کے موافق عمل کرنا ان اوقات ضروریہ میں ہو کہ جن میں
اب بھی اجازت دیتے ہیں بالجملہ عبارۃ منقولہ معیار سے مجتہد صاحب کا دعویٰ انہیں ثابت
ہوتا ان روایات کو تو اس کے سامنے بیان کرنا چاہیئے کہ جو شخص سوائے مذہب ایک
امام کے دوسروں کے مذہب کو بالکل غلط اور ان پہ عمل کرنے کو بالکل ممنوع کہتا ہو اور
اپنے امام کے قول کے سوا اور قول کے موافق عمل کرنا ان اوقات میں بھی ممنوع سمجھتا ہو کہ جن
اوقات میں حضرات ائمہ یا ان کے اتباع سے جن کو مرتبۂ اجتہاد وسلیقۂ ترجیح حاصل تھا
قول غیر امام پر عمل کرنا ثابت ومباح ہے اور ہم تقلید شخصی کو تو اس زمانہ میں ضروری کہتے
ہیں مگر ساتھ ہی میں یہ بھی کہتا ہوں کہ جن اوقات میں قول غیر امام پہ عمل کرنا حسب قول علماء
درست ہے ان اوقات میں غیر کے قول پہ عمل کرے چنانچہ مفصلاً کتب فقہ میں مذکور
ہے ہاں اپنی محض ہوائے نفسانی اور رائے سے یہ امر جائز نہیں اور یہ تو شخص
نہیں اور رئیس المجتہدین نے جو روایات نقل کی ہیں یہ روایات اکثر کتب میں
کے مقابلہ میں بیان کی گئی ہیں کہ جو اپنے امام کے سوا اور ائمہ کے اقوال کو بالکل
سمجھتے ہیں اور کسی حالت میں کسی کو ان پہ عمل کرنا درست نہیں بتلاتے اور ہمارا یہ مطلب

ہو جن میں فتویٰ غیر مذہب پر دینا اب بھی جائز کہتے ہیں باقی رہا امر ثانی یعنی عوام جس عالم اور مجتہد سے چاہتے تھے فتویٰ

ہی نہیں مجتہد صاحب میں پھر وہی کہتا ہوں جو مطلب پہلے عرض کر آیا ہوں یعنی آپ کو
چاہیئے کہ مدعا اور غیر مدعا اول تمیز کر لیجئے اس کے بعد کسی سے بحث کا ارادہ کیجئے ہم تقلید
شخصی کو ضروری کہتے ہیں آپ کے پاس نصوص یا اقوال معتبرہ علماء معتبر اگر ایسے ہوں کہ جن سے
صراحتہً یہ امر ثابت ہوتا ہو کہ زمانۂ واحد میں ایک کی تقلید کرنی ممنوع و حرام ہے بلکہ ایک
زمانہ میں جمیع ائمہ کی تقلید کرنی واجب ہے تو بیان کیجئے ورنہ ان روایات کو کہ جن کے ماحصل
فقط یہ ہے کہ قرون اولیٰ میں مذاہب مختلفہ کے موافق فتویٰ و استفتا ثابت ہوتا ہے ہمارے
سامنے پیش کرنا بجز اس کے اور کاہے پر محمول کیا جاوے کہ آپ ہمارا بلکہ اپنا بھی مطلب نہیں سمجھے
کما مر اور آپ کے ذہن قاصر میں ان دونوں امر میں کچھ فرق نہیں معلوم ہوتا تو موٹی سی بات
تو سمجھ لیجئے کہ جن حضرات کی روایات آپ نے نقل فرمائی ہیں خود وہی حضرات اور مواقع
میں تقلید شخصی کو ضروری اور عدم تقلید معین کو تلاعب فی الدین فرماتے ہیں چنانچہ قول حضرت
شاہ صاحب و شاہ عبدالحق محدث دہلویؒ و امام طحاوی و صاحب فتح القدیر کا اوپر لکھ
چکا ہوں مجتہد صاحب آپ کا جواب تو فقط یہ تھا کہ جیسے آپ نے اقوال علماء بزعم خود در بارۂ
رد تقلید نقل فرمائے ہیں ایسے ہی ہم بھی فقط وہ عبارتیں نقل کر دیں جن میں تقلید شخصی کو ضروری
ثابت کیا ہے ان روایات اور ان روایات میں سے تعارض اٹھانا اور یہ امر بتانا کہ ان روایات
کا مطمح اشارہ یہ ہے اور ان روایات کا فلاں امر ہے ہمارے ذمہ نہ تھا مگر ہم نے اس وجہ
سے کہ آپ نے تو فقط ایک قسم کی روایات کو نقل فرما دیا اور جن روایات سے ثبوت ضرورۃ
تقلید ہوتا تھا ان سے سکوت کیا دوسری قسم کے روایات کو بھی بیان کر کے وجہ تطبیق
کی طرف اشارہ کر دیا تاکہ شاید آپ بھی سمجھ کر چپ ہو رہیں ورنہ کوئی اور ہی شاید منتفع ہو اب
یوں مناسب معلوم ہوتا ہے کہ ہم بھی دو چار سندیں اور اپنے ان مطالب کی جن کے ہم مدعی
ہیں سوائے روایات مذکورہ بالا کے بیان کر دیں تاکہ ہر ادنیٰ و اعلیٰ کو بالبداہتہ مجتہد صاحب
بلکہ رئیس المجتہدین کے فہم کی بھی حقیقت معلوم ہو جائے شاہ عبدالعزیز صاحب رسالہ جواب
[illegible] فرماتے ہیں اگر حنفی المذہب بر مذہب شافعی عمل نماید در بعض احکام
[illegible] جائز است اول اینکہ دلائل کتاب و سنت در نظر او دراں مسئلہ مذہب شافعی
[illegible] دوم اینکہ در ضیق مبتلا شود کہ گزارہ بدوں اتباع مذہب شافعی نماند سوم اینکہ شخصے
[illegible] صاحب تقویٰ و اولٰی عمل باحتیاط نظر افتد و احتیاط او در مذہب شافعی یابد لیکن دریں

ہر سہ وجہ شرط دیگر ہم ہست واں اینست کہ در تلفیق واقع نشود پھر دو تین سطر کے بعد فرماتے ہیں
واگر سوائے ایں وجوہ ثلاثہ ترک اقتدائی حنفی نمودہ اقتدا شافعی نماید یا بہیچ کس نکرود غرضے محرام است
زیرا کہ لعب است در دین انتہی اس عبارت کو بغور ملاحظہ فرمایئے اور یہ بھی ملحوظ رہے کہ صورت
اول میں ترک تقلید کی اجازت ان کو ہے جن کو سلیقہ ترجیح ہو اور اس کی کیفیت کتب میں
دیکھیے حضرت امام غزالی کیمیائے سعادت میں ایک تقریر کے ضمن میں فرماتے ہیں اتفاق
محصلان سنت کہ ہر کہ بخلاف اجتہاد خود یا بخلاف اجتہاد صاحب مذہب خود کاری کند او عاصی
است پس ایں بحقیقۃ حرام است و ہر کہ در قبلہ اجتہاد ورد تحری کند و پشت بایں جانب کند و نماز
گذارد عاصی بود اگرچہ دیگراں پندارند کہ او مصیب است وآنکہ میگوید روا باشد کہ ہر کسی مذہب
ہر کہ خواہد فراگیرد سخن بیہودہ است اعتماد را نشاید بلکہ ہر کسے مکلف است بآنکہ بظن خود کار کند
وچوں ظن او ایں باشد کہ مثلاً شافعی فاضل تر است او را در مخالفت وی ہیچ عذرے نبود
جز مجرد شہوت انتہی اب دو چار قول عارف شعرانی کے جو کہ محققین شافعیہ سے مشہور ہیں اور در منثور
المجتہدین نے ان کا قول بھی بلا تدبر در بارہ رد تقلید بیان کیا ہے نقل کیے جاتے ہیں مجتہد صاحب
بھی نظر انصاف سے ملاحظہ فرماویں قال عارف الشعرانی وقد قدمنا فی ایضاح المیزان وجوب
اعتقاد الراجح علی کل من لم یصل الی الاشراف علی العین الاولی من الشریعۃ وبہ صرح امام
الحرمین وابن السمعانی والغزالی وغیرہم وقال التلامذتہم یجب علیکم التقلید بمذہب امامکم الشافعی
ولا عذر لکم عند اللہ تعالیٰ فی العدول عنہ انتہی ولا خصوصیۃ للامام الشافعی فی ذالک عند کل
من سلم من التعصب بل کل مقلد من مقلدی الائمۃ یجب علیہ اعتقاد ذلک فی امامہ مادام لم
یصل الی شہود عین الشریعۃ الاولی انتہی اور وصول الی عین الشریعۃ سے امام شعرانی کا
کیا مطلب ہے اس کو میزان الشعرانی میں ملاحظہ کر لیجئے کبھی آپ بخاری شریف بغل میں دابکر
فرمانے لگیں کہ عین شریعت تلک ہم کو بھی وصول ہو گیا ہے دوسری جگہ فرماتے ہیں

عہ عارف شعرانی فرماتے ہیں۔ ایضاح المیزان میں ہم لکھ چکے ہیں کہ ہر اس شخص پر جس کی رسائی شریعۃ اولی کے سرچشمہ تک
نہیں ہوئی اعتقاد راجح واجب ہے۔ امام الحرمین ابن سمعانی اور غزالی وغیرہ حضرات نے [illegible]
ہے اور اپنے تلامذہ اور مریدین کو ہدایت کی ہے تم پر اپنے امام حضرت امام شافعی کی تقلید واجب ہے
تو خدا کے یہاں تمہارے پاس کوئی جواب نہ ہوگا۔ امام شعرانی فرماتے ہیں کہ ہر وہ شخص جو تعصب [illegible]
سمجھ سکتا ہے کہ حضرت امام شافعی کے مذہب ہی کی کوئی تخصیص نہیں بلکہ ائمہ مجتہدین میں سے کسی
کا بھی کوئی مقلد ہو اس کے اوپر اپنے امام کے متعلق یہی اعتقاد رکھنا واجب ہے کہ جب تک عین شریعت
اولی کے شہود تک اس کی رسائی نہ ہوئی ہو ۱۲۔

ومعلومؑ ان نزاع الانسان لعلماء الشریعۃ وجدالہم وطلب ادحاض حججہم التی ہی الحق کالجدال معہ صلی اللہ علیہ وسلم وان تفاوت المقام فی العلم فان العلماء علی مدرجۃ الرسل درجوا وکما یجب علینا الایمان والتصدیق بکل ما جاءت بہ الرسل وان لم نفہم حکمتہ فکذلک یجب علینا الایمان والتصدیق بکلام الائمۃ وان لم نفہم علتہ حتی یاتینا عن الشارع ما یخالفہ چند سطور کے بعد پھر فرماتے ہیں فنقولؑ فی کل ما جاءنا عن ربنا او نبینا آمنا بذلک علی علم ربنا فیہ وقیاس بذلک ما جاء عن علماء الشریعۃ فنقول آمنا بکلام ائمتنا من غیر بحث فیہ ولا جدال انتہی دیکھیے آپ اپنے یاوہ گوئی سے جگہوں مثل احبار و رہبان کے مصداق اربابا من دون اللہ کا کہتے تھے ان کو عارف باللہ جو آپ کے قبلہ ارشاد کے مستند ہیں کیا کہہ رہے ہیں دوسری جگہ فرماتے ہیں وکان سیدیؑ علی الخواص رحمہ اللہ اذا سألہ انسان عن التقلید بمذہب معین الآن ہل ہو واجب ام لا یقول لہ یجب علیک التقلید بمذہب ما دمت لم تصل الی شہود عین الشریعۃ الاولی خوفا من الوقوع فی الضلال وعلیہ عمل الناس الیوم فان وصلت الی شہود عین الشریعۃ الاولی فہناک لا یجب علیک التقلید بمذہب الی آخر ما قال ایک اور فصل میں امام شعرانی نے اول تو کلام شیخ محی الدین کو نقل کیا ہے اس کے بعد کہتے ہیں وفی ہذا الکلامؑ ما یشعر بالحاق اقوال المجتہدین کلہا بنصوص الشارع وجعل اقوال المجتہدین کانہا نصوص الشارع فی جواز العمل بہا بالشرط السابق فی المیزان انتہی دوسری فصل میں فرماتے ہیں فان قلت فہل یجبؑ علی المحجوب عن الاطلاع علی العین الاولی للشریعۃ التقید بمذہب معین فالجواب نعم یجب علیہ ذلک لئلا

عؑ یہ بات معلوم ہے کہ علماء شریعت کے ساتھ کسی شخص کی جھگڑا ان سے مجادلہ اور ان کی دلائل کو جو حق ہیں کمزور کرنے کی کوشش کرنا ایسا ہی ہے جیسے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ جدال۔ کیونکہ اگرچہ علماء اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا علمی مرتبہ بہت کچھ متفاوت ہے مگر یہ ضرور ہے کہ علماء اسی شاہراہ پر چل رہے ہیں۔ جس پر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم گامزن ہو گئے تھے لامحالہ جیسا کہ انبیاء علیہم السلام کے تمام پیش کردہ امور پر اگرچہ انکی حکمت ہماری سمجھ میں نہ آئے یا نہیں ایمان لانا اور انکی تصدیق کرنا ہم پر واجب ہے ایسے ہی ائمہ مجتہدین رحمہم اللہ کے کلام پر ایمان لانا اور ان کی تصدیق ہم پر واجب ہے اگرچہ ہم اس کی علت نہ سمجھ سکیں۔ ہاں مگر جب شارع کی جانب سے انکی مخالفت کوئی چیز ثابت ہو جائے ۱۲ عؑ سب جو کچھ ہمارے پروردگار یا نبی صلی اللہ علیہ وسلم کی جانب سے ہم تک پہنچا ہے ہم اس کے متعلق کہتے ہیں کہ ہم اس پر ایمان لائے اس کی حکمت یا تم اللہ کے علم میں خواہ کچھ بھی ہو اسی پر قیاس کرتے ہوئے ان احکام کے متعلق جو علماء شریعت کی جانب سے موصول ہوئے ہم کہتے ہیں کہ اپنے ائمہ کے کلام پر ہم ایمان لائے بلا بحث اور بلا جدال کے ۱۲ عؑ سیدی علی الخواص سے جب کوئی شخص تقلید کے متعلق سوال کرتا تھا کہ فی زمانہ کیا وہ واجب ہے یا نہیں تو آپ جواب دیا کرتے تھے کہ جب تک عین شریعت اولیٰ [illegible] نہ حاصل کرو۔ تو گمراہی میں پڑ جانے کے خطرے سے۔ تم پر کسی مذہب کی تقلید واجب ہے ۱۲ عؑ اور اس [illegible] ہے کہ مجتہدین رحمہم اللہ کے جملہ اقوال کو شارع کی نصوص کے ساتھ لاحق کیا جائے اور جواز عمل [illegible] ان کو شارع کی تصریحات جیسا مانا جائے ۱۲ عؑ اگر تم دریافت کرو کہ وہ شخص جو عین شریعت [illegible] اطلاع پانے سے محجوب ہے تو کیا کسی معین مذہب کی تقلید اس پر واجب ہے تو جواب یہ ہے کہ ہاں واجب ہے تاکہ [illegible] گمراہ نہ ہو اور دوسروں کو گمراہ نہ کرے ۱۲۔

یفصل فی نفسہ و یفصل غیرہ انتہی بالجملہ مواضع متعددہ میں اس مسئلہ کو بصراحت بیان کیا ہے
بلکہ میزان مذکور میں چند مواضع میں بالتصریح ایک مذہب سے دوسرے مذہب کی طرف
رجوع کو منع کیا ہے قال فی فصل آخر فان قال قائل کیف صح عن ہولاء العلماء ان یفتوا الناس
بکل مذہب مع کونہم مقلدین ومن شان المقلد ان لا یخرج عن قول امامہ فالجواب یحتمل ان
یکون احدہم بلغ مقام الاجتہاد المطلق المنتسب الذی لم یخرج صاحبہ عن قواعد امامہ کابی یوسف
و محمد بن الحسن و ابن القاسم و اشہب و المزنی و ابن المنذر و ابن سریج فہولاء کلہم وان افتوا الناس
بما لم یصرح بہ امامہم فلم یخرجوا عن قواعدہ انتہی مجتہد صاحب اب ذرا غور فرماویں کہ اقوال مذکورہ
اکابر احقر کے دعویٰ پر کسقدر وضاحت کے ساتھ دلالت کرتے ہیں اور وہ اقوال و افعال اکابر
جن کو آپ نے اور آپ کے قبلہ ارشاد نے دلیل رد تقلید سمجھا تھا دیکھئے ان کی تاویل
عارف شعرانی بھی وہی فرماتے ہیں جو احقر نے عرض کیا تھا والحمد للہ علی ذلک بنظر انصاف اقوال کو
ملاحظہ کیجئے اور سمجھ کر چپ ہو رہیے اس کے بعد مجتہد محمد احسن صاحب نے حسب عادت جبلی
و بوجہ تقلید شیخ الطائفہ آیات منزلہ فی شان الکفار کو بلا تدبر معانی نقل فرمایا ہے اور بہت
کچھہ حق تبرا گوئی ادا کیا ہے اور موافق اصطلاح فاضل اجل مجتہدین جناب مولوی عبید اللہ
صاحب وغیرہ ظرافت مہذبانہ کو خوب نبھایا ہے سو ایسی لغو خرافات باتوں کا جواب ہمارے
پاس سوائے صفح جمیل اور کچھہ نہیں اگر ہم بھی مثل مجتہد محمد احسن صاحب کے لعن مسلمین کو
ممنوع نہ سمجھتے تو انشاء اللہ اس قسم کی باتوں کا جواب ترکی بترکی عرض کرتے مگر کیا کیجئے ہم کو تو
مباحثہ منظور ہے مشاتمہ و ملاعنہ مد نظر نہیں اب ان سب امور کے بعد مجتہد محمد احسن صاحب
نے ایک استدلال عقلی در بارہ تقلید شخصی کہیں کہیں سے اخذ و مسخ کر کے بڑے زور و شور
سے تحریر فرمایا ہے اور اعتراض مذکور پر بہت کچھ نازیبا فرماتے ہیں خیر اس کے جواب دینے کی
تو چنداں ضرورت نہ تھی مگر اظہار جودت طبع و رسائی ذہن مجتہد صاحب کے لئے استدلال
مذکور کا بلفظہ نقل کرنا مناسب معلوم ہوتا ہے وہو ہذا قولہ سوال آپ جس امام کی تقلید شخصی

اگر کوئی کہے کہ مقلد کی شان یہی ہے کہ اپنے امام کے قول سے خارج نہ ہو تو پھر ان کے علماء کو کیسے جائز ہوا کہ مقلد ہونے کے باوجود
لوگوں کو ہر مذہب کے متعلق فتویٰ دے سکیں تو جواب یہ ہے کہ احتمال یہ ہے کہ ان حضرات علماء میں سے کسی [illegible]
کا مرتبہ حاصل کر لیا ہو۔ اس مرتبہ پر پہنچ کر امام کے وضع کردہ اصول اور قواعد کے ماتحت اجتہاد کا حق حاصل ہو [illegible]
حضرت امام ابو یوسف، محمد ابن قاسم اشہب، مزنی۔ ابن منذر، ابن شریح، ان حضرات [illegible]
اگرچہ لوگوں کو ایسے فتویٰ دیئے ہیں جن کی تصریح ان کے امام نے نہیں کی تھی۔ مگر ان کے فتاویٰ
امام کے قواعد اور اصول کے ماتحت ہی ہوئے تھے ۱۲

کے قائل وجوب ہیں قول اس امام کا آپ کے نزدیک مطابق کتاب وسنت کے ہے یا نہیں اور اگر آپ قول اس امام کے موافق کتاب وسنت ہونیکو نہیں پہچانتے تو باوجود احتمال غیر مطابق ہونے کے وجوب تقلید شخصی کے کیوں قائل ہوا ور اگر قول اس امام کا مطابق کتاب وسنت کے ہونا پہچانتے ہو تو کس دلیل سے اگر دوسرے کی تقلید سے تو اسی طرح اس دوسرے کی تقلید میں کلام ہو گا پس دور لازم آئیگا یا تسلسل وکلاہما باطلان بالاتفاق فالتقلید ایضاً باطل اور اگر مطابق کتاب وسنت ہونا قول اس امام کا جس کی تقلید کی گئی ہے علم وعقل سے پہچانتے ہو تو اس صورت میں تقلید اس امام کی نہ ہوئی بلکہ اتباع کتاب وسنت کا ہوا بہرحال اثبات تقلید کا مستلزم اس کی نفی کو ہوتا ہے پس مقلد شخصی کی مٹی تو نہایت ہی خراب ہو گئی یہ سوال بمقابلہ اس کے ہے کہ تم نے وجوب اتباع کتاب وسنت کی دلیل طلب کی تھی انتہی اقول شعرے

گراز بسیط زمیں عقل منعدم گردد
بخود گمان نبرد ہیچ کس کہ نادانم

جناب مجتہد صاحب آپ کے اس سوال کثیر الحجم عدیم المنفعت کا جواب تو بس یہی کافی ہے کہ اگر ہم بپاس خاطر جناب سوال مذکور کو تسلیم کرلیں تو اس سوال سے جیسے بطلان تقلید شخصی ہو گا بعینہ ویسا ہی مطلق تقلید کا بطلان لازم آئے گا کما ہو ظاہر جب ناواقف کسی مسئلہ کو کسی واقف کار عالم سے استفسار کرے گا اور بعد استفسار اس پر عمل کرے گا تو اس پر یہی سوال آپ کے زعم کے موافق وارد ہو گا مثلاً آپ یا کوئی حضرات غیر مقلدین میں سے اگر کوئی مسئلہ قبلۂ ارشاد جناب مولوی نذیر حسین صاحب سے استفسار کریں اور حسب ارشاد مولوی صاحب اس پر کاربند ہوں تو سائل مذکور ارشاد رئیس المجتہدین کو اگر مطابق کتاب وسنت کے نہیں سمجھتا تو اس پر عمل کرنے کے کیا معنی اور اگر سمجھتا ہے تو تابع ارشاد مجتہد صاحب موصوف نہ رہا بلکہ جو کچھ کرتا ہے اپنی رائے سے کرتا ہے اور اس بات کو بھی جانتے ہو کہ [illegible] مسائل وتطابق کتاب وسنت کے اکثر عوام کو کسی قسم کی بھی اطلاع [illegible] کوئی اس امر کی تکلیف دیتا ہے ان کو فقط یہی کافی ہے کہ جب عالم کو [illegible] اعتماد سمجھیں اس کے قول کے موافق عمل کرلیویں بلکہ تقلید مسائل شرعیہ ہی پر [illegible] نہیں تمام علوم میں جب کوئی کسی کی تقلید کرے گا اس پر بھی اعتراض ہو گا مثلاً

اگر کوئی بیچارہ عامی ناواقف مریض کسی طبیب سے پوچھ کر کسی دوا کا استعمال کرے تو حسب زعم مجتہد صاحب ہم پوچھتے ہیں کہ مریض مذکور اس دوا کا مطابق قواعد طبیہ کے ہونا جانتا ہے یا نہیں اگر نہیں جانتا تو بقول مجتہد زمن مولوی محمد احسن صاحب کے باوجود احتمال غیر مطابق ہونے کے اس دوا کا کیوں استعمال کرتا ہے اور اگر اس دوا کا مطابق قواعد طبیہ کے ہونا پہچانتا ہے اب بقول مجتہد صاحب وہ عامی متبع رائے طبیب نہ رہا بلکہ متبع قواعد طبیہ کہلائے گا اور اتباع طبیب مستلزم عدم اتباع کو ہو گیا اگر یہی ممانعت تقلید اور استدلالات عجیبہ ہیں تو شاید مجتہد صاحب عوام کو تسلیم قول اطبا سے بھی منع کرتے ہوں اور اطبا رہی پر کیا موقوف ہے کسی فن کی بات بھی جب تلک اس کا موافق قواعد فن مذکور ہونا خوب معلوم نہ ہو جائے کسی ناواقف کو اس پہ کاربند ہونا حسب زعم مجتہد صاحب ممنوع و غلط ہوگا شعر

گر ہمیں اجتہاد خواہی کرد
کار ملت تمام خواہد شد

اب آپ کو چاہیے کہ اس استدلال رد تقلید کو رئیس المجتہدین کے روبرو پیش کر کے طالب جواب ہوں کیونکہ استدلال مذکور سے اگر بطلان ہوتا ہے تو مطلق تقلید کا بطلان ہے شخصی غیر شخصی کی کچھ تخصیص نہیں آخر تقلید مطلق غیر معین کو تو آپ کے قبلہ و کعبہ جناب مولوی نذیر حسین صاحب بھی تسلیم کرتے ہیں بھول گئے ہو تو تقریر مذکورہ بالا رئیس المجتہدین کی ملاحظہ فرما لیجئے شعر

شادم کہ از رقیباں دامن کشاں گذشتی
گو مشت خاک ما ہم برباد رفتہ باشد

افسوس اور دل کی بد شگونی میں آپ اپنی ناک کو بھول گئے اب آپ کو چاہیئے کہ ہو سکے اس سوال کی سوچ سمجھ کر ایسی تقریر فرمائیے کہ فقط تقلید شخصی کا بطلان ہو اور تقلید مطلق ائمہ کی اس سے علیحدہ رہ جائے اس کے بعد سوال مذکور ہمارے روبرو پیش کرنا اور طالب جواب ہونا اور اگر جواب تحقیقی ہی سننے کو جی چاہتا ہے تو سنیئے بنائے تقلید [illegible] فن میں کوئی کسی کی تقلید و اتباع کرے متبع اور مقلد کے ذمہ یہ ضروری [illegible] متبوع کو اپنے حوصلہ کے موافق بالاجمال قابل اتباع و اقتدا سمجھتا ہو اور فن مذکور [illegible]

رائے و فہم کا معتقد ہو یعنی تقلید و اتباع کسی شخص کا بدوں دو امر کے نہیں ایک تو یہ
کہ مقلد مذکور گو کیسا ہی عامی اور فن مذکور سے ناواقف ہو مگر قبل تقلید یہ امر ضروری
ہے کہ مقلد مذکور کو اس شخص کو اپنی رائے کے موافق بھی فن مذکور میں قابل اتباع سمجھتا
ہو اور یہ بات ظاہر ہے کہ ناواقف اور جاہل بھی دیکھ بھال کر اوروں سے سن سنا کر حسب
حوصلہ اپنی رائے میں بین العلماء ایک کو دوسرے پر ترجیح دے لیتے ہیں مثلاً آپ کو ریاضی
طب فقہ ادب وغیرہ سے ناواقف ہوں مگر اس فن کے جاننے والوں میں بوجہ کثیرہ موازنہ
کر سکتے ہو بالجملہ کسی اتباع کرنے کے لئے ایک یہ امر ضروری ہے کہ مقلد ایسی شخص کو اپنی رائے
میں بھی قابل اتباع جانتا ہو اور اس کے قابلیت و علم کا فن مذکور میں قائل ہو۔ دوسرا امر کسی
کی تقلید کرنے کے لئے یہ ضروری ہے کہ مقلد و متبع بہ نسبت متبع و مقلد کے بالاجمال اس امر کا
معتقد ہو کہ متبوع موصوف فن مذکور میں جو کہتا ہے فن مذکور کے مطابق کہتا ہے اور حتی الوسع
اس میں سعی کرتا ہے کہ جو کہے مطابق قواعد فن مذکور کہے یہ نہ ہو کہ باوجود علم مغالطہ وہی عوام
کے لئے خلاف دیانت فن مذکور کی مخالفت کرنے لگے مثلاً اگر قول طبیب کو کوئی عامی
تسلیم کرتا ہے تو اول یہ سمجھ لیتا ہے کہ طبیب مذکور فن طب سے واقف ہے اور مریضوں
کے حق میں جان بوجھ کر خلاف قوانین طب نہیں کرتا تقلید کرنے کے لئے یہ امر ضروری
نہیں کہ مقلد ہر قول امام و مقلد کو علی سبیل التفصیل مطابق قواعد جانتا ہو اور یہ امر ایسا
ظاہر و باہر ہے کہ بجز نا انصاف دشمن عقل انشاء اللہ تعالیٰ کوئی اس کا انکار نہ کرے گا
اور تقلید علوم سافلہ سے لے کر علوم عالیہ تلک حتی کہ تقلید انبیا علیہم السلام بھی اسی امر پر
مبنی ہے مثلاً اگر کوئی شخص کسی نبی پر ایمان لائے اور ان کے ارشادات کو تسلیم کرے تو اول
یہ ضرور ہے کہ خواہ بوجہ ظہور معجزات خواہ بمشاہدہ اخلاق و افعال وغیرہ نبی موصوف کی
نبوت اور ان کے مفترض الطاعت ہونے کا معتقد ہو جائے ہاں بعد اس اعتقاد کے یہ
بیہودہ بات ہے کہ نبی کے ہر ایک حکم و ارشاد کو علی سبیل التفصیل سمجھے بغیر اس پر عمل نہ
[illegible] ہر عامی کو در بارہ معالجہ امراض جسمانی کسی طبیب کی رائے کو
[illegible] ہے کہ عامی مذکور گو طب سے ناواقف محض ہے مگر اس کے حالات کو
[illegible] یا اوروں سے سن سنا کر اول اس کے طبیب ہونے کا معتقد ہو جائے اور بالاجمال
یہ لیوے کہ طبیب مذکور علاج امراض [illegible] تا ہے پھر اس کے بعد

اس عامی کو اتباع طبیب مذکور کے لئے یہ امر ضروری نہیں کہ بالتفصیل ہر دوا اور ہر غذا کے
کے خواص بدون دریافت اور تحقیق کئے اور بدون ثبوت تطابق قواعد طبیہ کسی کا استعمال
نہ کرے سو بعینہ یہی حال تقلید ائمہ فقہ کا سمجھنا چاہیئے یعنی جس امام کی ہم تقلید کریں گے
تو اول ہم کو یہ ضروری ہے کہ دلائل آثار سے اپنے فہم کے موافق اس امام کے لایق اتباع
و تقلید ہونے کے بالاجمال معتقد ہو جاویں یہ ضرور نہیں کہ ہر عامی ہر ایک قول امام کو
جب تلک بالتفصیل مطابق کتاب و سنت کے نہ سمجھ لیوے جب تلک اس پر عمل نہ کرنا
چاہیئے اب اس کے بعد یہ گذارش ہے کہ آپ نے جو سوال کی دو شقیں کی ہیں اور یہ دریافت
کیا ہے کہ قول اس امام کا آپکے نزدیک مطابق کتاب و سنت کے ہے یا نہیں سو
ہم شق اول کو اختیار کرتے ہیں یعنی قول امام کو اپنی رائے کے موافق مطابق کتاب و سنت
کے مجملاً بالمعنی المذکور سمجھکر اس پر عمل کرتے ہیں اور اسپر آپ کا یہ اعتراض کرنا کہ اس صورت
میں تقلید امام کی نہ ہوئی بلکہ اتباع کتاب و سنت کا ہوا سراسر حضور کی کج فہمی ہے
ہم کب کہتے ہیں کہ اتباع کتاب و سنت نہیں ہاں یہ کہتے ہیں کہ اتباع کتاب و سنت بواسطہ
اعتماد علی قول امام ہوا بلکہ مسائل شرعیہ میں جب کسی امام کی تقلید کی جاتی ہے تو وہاں
تینوں امر مجتمع ہوتے ہیں اپنی رائے کو بھی دخل ہوتا ہے اور قول امام پر بھی اعتماد ہوتا ہے
اور کتاب و سنت پر بھی عمل ہوتا ہے یہ آپ کی غلط فہمی ہے کہ رائے مقلد کے دخیل ہونے
اور امام کی تقلید کرنے میں منافات سمجھکر اسپر اعتراض کرنے بیٹھ گئے بلکہ جہاں تقلید
ہوگی وہاں رائے مقلد کو ضرور دخل ہوگا بدون دخل رائے مقلد تقلید نہیں ہو سکتی
بالاجمال اس امر کا معتقد نہ ہو جاوے گا کہ اقوال امام مطابق قواعد شرعیہ
ہیں اس وقت تلک وہ شخص تقلید امام کا پابند نہ ہوگا تو آپ کا یہ فرمانا کہ آپ قول
اس امام کو موافق کتاب و سنت ہوتے کو نہیں پہچانتے تو بوجہ احتمال غیر مطابق ہونیکے
تقلید شخصی کے کیوں قائل ہو بالکل غلط ہے کیونکہ مطابق نہ جاننے کے اگر یہ معنی ہیں کہ مقلد
بالاجمال بمعنی المذکور بھی قول امام کو مطابق کتاب و سنت [illegible] تو غلط
ابھی عرض کر چکا ہوں کہ یہ امر موقوف علیہ اور بنائے تقلید ہے اور اگر
بالتفصیل اقوال امام کو مطابق کتاب سنت نہیں پہچانتا تو مسلم مگر اسبات
کے لئے یہ علم ضروری [illegible] آپ کو چاہیئے کہ ذرا سوچ سمجھ کر سوال [illegible]

اصلاح کیجئے باقی مجتہد صاحب کا یہ فرمانا کہ یہ سوال بمقابلہ اس کے ہے کہ تم نے وجوب اتباع کتاب و سنت کی دلیل طلب کی تھی اور تو کیا عرض کروں بالکل مصداق مشہور کا ہے مصرع

آنچہ مردم میکنند بوزینہ ہم

الحمد اللہ رئیس المجتہدین واحسن المتکلمین کے استدلالات عقلی و نقلی کا حال بخوبی اہل فہم کو ظاہر ہو گیا اب اس فہم و فراست پر دعوی اجتہاد ماشاء اللہ بہت ہی چسپاں ہوتا ہے شعر

دعوی اجتہاد اور یہ فہم
مجتہد صاحبوں کے کیا کہنے

وَاللّٰهُ يَهْدِيْ مَنْ يَّشَاءُ اِلٰى صِرَاطٍ مُّسْتَقِيْمٍ

دفعہ ششم۔ خلاصہ دفعہ کا یہ ہے کہ حضرت سائل یعنی مجتہد مولوی محمد حسین صاحب نے وقت ظہر کے ایک مثل کے بعد دوسرے مثل کی اخیر تک باقی رہنے کی دلیل پوچھی تھی سو اس کے جواب میں ہم نے ادلہ میں یہ عرض کیا تھا کہ وقت ظہر و عصر میں صاحبین کا تو وہی مذہب ہے جو ائمہ ثلثہ کا مذہب ہے بلکہ امام صاحب سے بھی ایک روایت یہی ہے ہاں ظاہر الروایۃ میں امام صاحب سے یہ روایت ہے کہ ظہر مثلین پر ختم ہوتا ہے اور عصر مثلین سے شروع ہوتا ہے سو ہم کو تو بوجہ بے تعصبی کسی پر بات پر اڑ نہیں مگر آپ کے طعن و تشنیع کی وجہ سے جوابدہ بنا پڑتا ہے یعنی جب یہ امر مسلم ہے کہ صاحبین خود امام صاحب بھی ایک روایت میں وہی فرماتے ہیں جو کہ ائمہ دیگر کا مذہب ہے تو پھر اس مسئلہ میں چھیڑ چھاڑ کرنے کا ماحصل بجز اس کے اور کیا ہے کہ امام صاحب نے ایک بات ایسی فرمائی جو کہ محض بے دلیل اور خلاف احادیث ہے سو جس حالت میں خلاصۂ سوال سائل طعن و تشنیع امر مذکور کے سوا اور کچھ نہیں تو اس وجہ سے ہم سے بھی بدون جواب دیئے نہیں رہا جاتا اور اس قدر جواب ہم کو بیان کرنا مناسب ہے کہ جس سے امام صاحب کی روایت ظاہر الروایۃ کی دلیل معلوم ہو جائے [illegible] بعد ثبوت مدعا کے لئے ہم نے روایت مؤطا جو حضرت ابوہریرہ [illegible] جس میں حضرت ابوہریرہ صل الظہر اذا کان ظلک مثلیک فرماتے ہیں [illegible] انصاف یہ بات مفہوم ہوتی ہے کہ بعد مثل بھی وقت ظہر رہتا ہے اور یہ [illegible]ف ہے لیکن بات ایسی ہے جس میں رائے صحابی کو دخل نہیں اس لئے خواہ

محواہ بالمعنی مرفوع کہنا پڑے گا اور جب بقائے ظہر بعد مثل بھی ثابت ہو گا تو لاجرم شروع
عصر بعد المثلین ہو گا اور ترتیبین اوقات صلوٰۃ ایسا امر نہیں جس میں نسخ کی گنجائش اور تغیر و تبدل
کا احتمال نہ ہو سو کیا عجب ہے کہ اوقات میں اخیر حال میں کمی بیشی ہو گئی ہو اور ظہر کا وقت ایک
مثل سے منسوخ ہو کر مثلین تلک پہنچ گیا ہو اور یہ زیادتی عصر میں باعث نقصان ہوئی ہو
اس لئے مقتضائے احتیاط و تقویٰ یہ ہے کہ تا مقدور صلوٰۃ ظہر ایک مثل سے پہلے پڑھ لی جائے
اور اگر کسی وجہ قبل مثل ادا نہ ہو سکے تو پھر مثلین ہی سے پہلے پڑھ لے اور عصر ہمیشہ بعد مثلین پڑھا کریں
اور بظاہر منشار ظاہر الروایۃ یہی معلوم ہوتا ہے تو اب بروئے روایۃ امام صاحب میں بھی اختلاف
نہ رہا اب اگر آپ کے پاس کوئی ایسی حدیث صحیح ہو جو دربارۂ دوام ادائے صلوٰۃ عصر قبل المثلین
نص صریح ہو یا فقط آخری وقت ہی میں ادائے صلوٰۃ عصر قبل المثلین پر نص صریح متفق علیہ قطعی
الدلالۃ ہو تو لائیے اور دس نہیں بیس لیجئے بالجملہ ادلہ کاملہ میں یہ مضمون مع شئی زائد موجود
ہے اب ہمارے مجتہد صاحب خلاف فہم و انصاف جو ہم پہ اعتراضات کرتے ہیں انکو
ملاحظہ کرنا چاہیئے خلاصہ تقریر مجتہد صاحب یہ ہے کہ جس حالت میں تمام مجتہدین و محدثین
اور شاگردان امام صاحب بلکہ ایک روایت کے موجب خود امام صاحب کا بھی یہی مذہب ہے
کہ وقت ظہر بعد مثل کے ختم ہو جاتا ہے اور حرمین شریفین وغیرہ ہما میں بھی عملدرآمد اسی پر
ہے چنانچہ مؤلف نے خود اقرار کیا ہے کہ تو باوجود اس کے پھر بھی امام صاحب کی ایک
روایت کی ان امور کے مقابلہ میں تائید کرنا اور بے جواب دیئے نہ رہ سکنا صریح بے انصافی
اور تعصب ہے اس کے بعد مجتہد صاحب نے حسب عادت قدیم کلمات طعن و تشنیع لکھکر ایک
صفحہ پورا کر دیا ہے سو مجتہد صاحب کی زبان درازیوں سے اعراض کر کے یہ عرض کرتا ہوں
کہ جو شخص ادلہ کاملہ کو دیکھے گا یا ہم نے جو خلاصہ عبارات ادلہ شروع اس دفعہ میں بیان
کیا ہے اس کو مطالعہ کرے گا تو اس کو یہ امر معلوم ہو جائے گا کہ ہمارا مطلب فقط آپ کی زبان
درازیوں اور لن ترانیوں کا جواب دینا ہے یعنی آپ کا منشار اعتراض حسب تحریر سابق
فقط امام صاحب کے قول پہ اعتراض کرنا اور قول مذکور کو محض بے [illegible]
یہ تو آپ کو بھی معلوم ہے اور ہم بھی ادلہ میں کہہ چکے ہیں کہ معمول بہ حرمین [illegible]
میں قول صاحبین اور روایت ثانی حضرت امام صاحب ہے باوجود اس کے پھر بھی آپ [illegible]
مذکور پہ اعتراض کرنا لغو نہ ایسا ہے جیسا کوئی مثلاً امام شافعیؒ کے مسئلہ واحدہ [illegible]

دُو قولوں میں سے قول غیر معمول بہ پر اعتراض کرنے لگے تو اس معترض کا خلاصہ اعتراض اس کے سوا اور کیا ہے کہ امام شافعیؒ نے محض بے اصل بات فرما دی ہے سو جب آپ کا مطلب اصلی فقط یہی ٹھیرا کہ امام صاحب کا قول مذکور بالکل بے اصل و خلاف نصوص ہے تو اب زوئی انصاف اس کا جواب اسی قدر کافی ہے کہ ہم منبائے قول امام بتا دیں اور آپ کے دعویٰ کا بے اصل ہونا ثابت کر دیں اور جس حال میں کہ ہم یہ ظاہر کر دیں کہ قول مذکور بہ نسبت اقوال دیگر اقرب الی الاحتیاط ہے تو آپ کی تقریر کی لغویت اور بھی ظاہر ہوئی جاتی ہے الغرض ہمارا مطلب کلام فقط قول امام کو بے اصل و خلاف نصوص کہنے کا جواب دینا ہے یہ مطلب نہیں کہ قول ائمہ دیگر صاحبین در روایت ثانی امام و فتوے متاخرین سب غیر معمول بہا ہیں اور ان کے مقابلہ میں روایت ظاہر الروایۃ ہی مفتی بہا ہے اب انصاف سے فرمایئے کہ آپ نے جو قول امام پر باوجودیکہ بقول آپ کے اکثر علماء حنفیہ کے نزدیک مفتیٰ بہ نہیں اعتراض کیا ہے یہ تعصب محض ہے یا ہم نے جو اس کا جواب دیا ہے جس کا خلاصہ فقط یہ ہے کہ بعض روایات حدیث سے قول امام کا پتا لگتا ہے اور اس پر عمل کرنا اقرب الی الاحتیاط ہے تعصب پر دال ہے اس کے بعد مجتہد صاحب فرماتے ہیں :

قولہ مگر یہ تو فرمایئے کہ حدیث ابو ہریرہ سے جو آپ نے وقت ظہر کی تحدید مثلین تلک سمجھی ہے یہ کیونکر ہے اگر محض اپنی رائے اور قیاس سے ہے تو یہ تو خود آپ ہی تسلیم فرما چکے ہیں کہ رائے صحابی کو بھی اس میں دخل نہیں اور آپ کی رائے کا تو ذکر کیا ہے اور اگر حدیث سے تحدید مثلین ثابت کرتے ہو تو حدیث میں ظہر کیواسطے لفظ مثلک بصیغہ افراد ہے نہ مثلیک بہ صیغہ تثنیہ انتہیٰ :

اقول گو مجتہد صاحب نے صراحۃً بیان نہیں کیا مگر انداز کلام سے صاف ظاہر ہے کہ در پردہ اس کے مقر ہیں کہ ایک مثل کے بعد عدم دخول عصر اور بقاء وقت ظہر تو حدیث مذکور سے ثابت ہوتا ہے مگر تحدید وقت ظہر مثلین تلک حدیث مذکور سے نہیں نکلتی اور یہ امر ظاہر ہے کہ [illegible] امر ثانی کے منکر ہیں ایسی ہی امر اول کے منکر یعنی جیسے بقاء ظہر و عدم [illegible] مثل کو نہیں تسلیم کرتے سو ایک امر تو حدیث مذکور سے ثابت ہو گیا فقط [illegible] یعنی تحدید ظہر مثلین تلک ہیں کلام ہے سو مقتضائے انصاف تو یہی ہے کہ جب مجتہد صاحب امر اول کا جواب عنایت کریں گے اسی وقت ہم بھی امر ثانی کا جواب عرض

کردیں گے مگر بپاس خاطر مجتہد صاحب ان کے سوال کو رد کرنا بھی مناسب معلوم نہیں ہوتا
اس لئے استحساناً یہ عرض ہے کہ حدیث امامت جبرئیل وغیرہ روایات مستدلہ جناب سے
تو یہ امر ثابت ہوتا ہے کہ وقت ظہر ایک مثل پہ ختم ہوجاتا ہے اور اسی وقت سے وقت
عصر شروع ہوتا ہے اور مذکورہ روایت حضرت ابوہریرہ اور بعضی اور روایتوں سے یہ امر ثابت
ہوتا ہے کہ وقت ظہر بعد مثل بھی باقی رہتا ہے سو جب ان روایات سے یہ معلوم ہوگیا کہ
وقت ظہر بعد مثل بھی باقی ہے تو یہ بھی ضرور ماننا پڑے گا کہ وقت عصر بعد مثل کے شروع
نہیں ہوتا اور انتہائے ظہر و ابتدائے عصر جو امامت جبرئیل یوم اول سے ثابت ہوتی
تھی اس میں کمی بیشی ہوگئی تو اب تحدید ظہر مثل تلک تو اس سے نہیں ہوسکتی ہاں امامت
یوم ثانی سے جو صلوٰۃ عصر کا مثلین کے وقت پڑھنا ثابت ہوتا ہے اور اس کے مخالف
کوئی حدیث وارد نہیں ہوئی اس لئے مثلین سے ابتدائے عصر یقینی ہوگی کیونکہ جب ابتدائے
عصر بعد مثل نہ ہوئی اور مابین مثل و مثلین ابتدائے عصر کسی حدیث سے ثابت نہیں
تو ناچار بحکم یوم ثانی اب ابتدائے عصر مثلین سے ماننا پڑے گا اگر تحدید اوقات میں رائے
کو دخل ہوتا تو بھی کوئی کچھ کہہ سکتا تھا علیٰ ہذا القیاس ارشاد ابوہریرہ والعصر اذا کان
ظلک مثلیک بھی اسی طرف مشیر ہے ورنہ جب روایت مذکورہ سے یہ ثابت ہوگیا
کہ وقت ظہر بعد مثل بھی باقی ہے تو اب آپ ہی کسی اور حدیث صحیح یا ضعیف سے تحدید
وقت ظہر کر دیجئے اور انعام موعود کے مستحق ہوجئے اور آپ کی تسکین خاطر کے لئے عبارت
شرح منیہ بھی نقل کئے دیتا ہوں وہو ہذا عـہ بقی ان یقال ہذا انما یفید عدم خروج وقت الظہر و
دخول وقت العصر بصیرورۃ الظل مثلاً ولا یقتضی ان ما بین المثل والمثلین وقت الظہر
دون العصر وہو المدعی والجواب انہ قد ثبت بقاء وقت الظہر عند صیرورۃ الظل مثلاً نسخاً لامامۃ
جبرئیل فیہ فی العصر اذ کل حدیث روی مخالف لحدیث امامۃ جبرئیل ناسخ لما خالفہ فیہ التحقیق

عـہ باقی رہا یہ کہ کوئی اعتراض کرے کہ اس حدیث سے صرف یہ معلوم ہوا کہ سایہ کے ایک مثل ہوجانے سے ظہر کا وقت خارج نہیں ہوتا
اور عصر کا وقت داخل نہیں ہوتا۔ لیکن اس سے جو مدعا تھا وہ ثابت نہ ہوا یعنی ایک مثل سے لے کر دو مثل تک ظہر کا وقت ہونا تو جواب یہ ہے کہ ایک مثل گزرنے
کے بعد ظہر کا وقت باقی رہنا تو بلاشبہ اس حدیث سے ثابت ہوا وہ لامحالہ حدیث جبرئیل کے لئے ناسخ ہوگا کیونکہ [illegible] عصر کی
نماز اس وقت پڑھائی تھی اور وجہ منسوخیت یہ ہے کہ چونکہ حدیث جبرئیل علیہ السلام کی حدیث اوقات کے بارہ میں سب [illegible]
اوقات کے بارہ میں آئے گی وہ حدیث جبرئیل کے بعد کی ہوگی اور حدیث جبرئیل کے لئے ناسخ بن جائے گی اور حضرت جبرئیل علیہ [illegible]
کہ دوسرے دن آپ نے عصر کی نماز اس وقت پڑھائی کہ جب سایہ دو مثل ہوگیا تھا۔ اس سے یہ بات معلوم ہوئی کہ دو مثل پر [illegible]
حصہ حدیث سے منسوخ نہیں ہوا لہذا صبح وقت کے متعلق صاف طور سے یہ بات معلوم ہوچکی کہ وہ ظہر کا وقت [illegible]
وقت ہے تو برابر باقی رہے گا۔ تا آنکہ وہ وقت آئے جس کے متعلق تحقیق اور علم یہ ہے کہ وہ عصر کا وقت ہے
قاعدہ ہے الیقین لا یزول بالشک [illegible]

تقدمہ علی کل حدیث روی فی الاوقات لانہ اوّل ما علمہ یا ہلوا مامتہ فی الیوم الثانی فی العصر عند صیرورتہ مثلین لتفید انہ وقتہ ولم ینسخ فلیتسمر ما علم ثبوتہ فی بقاء وقت الظہر الی ان یدخل بذالمعلوم کونہ وقتاً للعصر انتہی بالجملہ جب روایت مذکورہ سے بقاء ظہر بعد مثل ثابت ہوگیا اور اس کی وجہ سے حکم ابتدائی عصر بعد مثل جو امامت روز اول سے ثابت ہوا تھا متغیر ہوگیا تو اب حسب دلالت امامت یوم ثانی خواہ مخواہ ابتدائے عصر بعد مثلین ماننا پڑے گا اور ختم مثلین سے پہلے ابتدائے عصر محض بے اصل اور قیاسی بات ہوگی اور تحدید اوقات کے قیاسی نہ ہونے کے آپ بھی بہت زور وشور کے ساتھ مدعی ہیں اب جس کو کچھ بھی فہم وانصاف ہوگا وہ یقیناً مذہب امام کے اقرب الی الاحتیاط ہونے میں ہرگز متامل نہ ہوگا کیونکہ جب بعض روایات سے ادائے ظہر بعد مثل ثابت ہوا تو اب اگر کوئی نماز عصر قبل مثلین پڑھے گا تو حسب حکم ان روایات کے احتمال ادائے صلوٰۃ قبل الوقت کا اندیشہ بیشک رہے گا اس لئے صلوٰۃ ظہر کا قبل مثل اور عصر کا بعد مثلین پڑھنا اولیٰ اور انسب ہوگا تاکہ دونوں نمازوں میں کسی قسم کا خدشہ ہی باقی نہ رہے اور ظاہر الروایۃ کا مطلب یہی معلوم ہوتا ہے بلکہ بعض علماء نے بالتصریح یہ مثلین کے بعد سے شروع ہوتی ہے اس سے بشرط فہم صاف ظاہر ہے کہ حضرت امام کی روایات کا یہی مطلب ہے کہ احتیاط اسی میں ہے اور اگر موافق احادیث باقیہ اور رائے ائمہ دیگر کے عصر بعد مثلین پڑھ لی جاوے تو حتماً حکم عدم جواز نہیں کہہ سکتے ہاں بوجہ بعض روایات جانب مخالف کا کھٹکا ہے انصاف ہے تو امام صاحب نے ایسی عمدہ بات فرمائی ہے کہ جسمیں کسی حدیث کی مخالفت ہی نہیں بلکہ سب کے موافق عمل میسر ہو جاتا ہے ہاں بے انصافی سے قول امام کو محض بے اصل ومخالف جملہ احادیث جو چاہو سو کہو بقول شخصے ؎

ای روشنی طبع تو برمن بلا شدی

جن علماء نے بوجہ حدیث امامت جبرئیل وغیرہ انتہائے ظہر مثل پر رکھی ہے اور ابتدائے عصر [illegible] کے قول کے موافق ان روایات [illegible] سے بقائے ظہر بعد مثل [illegible] یا منسوخ کہنا پڑے گا اور قول امام صاحب کے موافق سب روایات معمول [illegible] تعارض ہی تو بوجہ قدامت حدیث امامت اور ان کے ہم معنی احادیث [illegible] کرنا چاہئے تھا چنانچہ عبارت سابقہ میں نقل [illegible] کے بعد آپ کا

یہ فرمانا کہ حضرت ابی ہریرہؓ نے اپنے کلام میں فی الزوال کو استثنا نہیں فرمایا تو اب مثل
سے علاوہ فی الزوال کے مراد لینا محض کھینچا تانی ہے آپ کی زبردستی ہے مجتہد صاحب اسی
پیش بندی کے خیال سے ہم نے ادلہ کاملہ میں یہ بیان کر دیا تھا کہ چونکہ اس باب میں جہاں کہیں
مثل اور مثلین آتا ہے وہاں علاوہ فی الزوال مثل اور مثلین لیا جاتا ہے تو یہاں بھی یہی کہنا پڑیگا
ورنہ سخت نا انصافی ہے آگے چل کر آپ کا حسب ارشاد امام نووی جملہ
صل الظہر اذا کان ظلک مثلک کی یہ تاویل کرنا کہ نماز ظہر سے فارغ ہو جا ایسے وقت تلک
کہ سایہ تیرا مثل تیرے ہو جائے کسی طرح قابل قبول نہیں مجتہد صاحب امام نووی وغیرہ کی
تقلید سے حدیث کے حقیقی معنی کو ترک کرنا آپ کے نزدیک کیونکر جائز ہو گیا تقلید ائمہ مجتہدین
پر تو آپ کو اس قسم کے امور میں ایسے غضب آتے ہیں کہ خدا کی پناہ شعر ؎

وجہ منع بادہ ای زاہد چہ کافر نعمتی ست!
دشمن می بودن و ہم رنگ مستان زیستن

اور خیر آپ جو چاہیئے سو کیجئے مگر ہمارے مقابلہ میں اس حجت سے ثبوت مدعا کی امی
رکھنا خیال بیجا ہے اول تو امام نووی یا آپ کی تاویل قیاسی کا ماننا ہمارے ذمہ ضرور
نہیں علاوہ ازیں ہم معنی حقیقی کلام مذکور لیتے ہیں اور آپ معنی مجازی ہم آپ پر ترک حقیقت
کا اعتراض کر سکتے ہیں آپ کس منہ سے بے وجہ دھمکاتے ہیں اس کے علاوہ جملہ ثانیہ
والعصر اذا کان ظلک مثلیک آپ کے معنی کے غیر مقبول ہونے پر قرینہ واضحہ ہے خا
ہے کہ اس جملہ میں تاویل کر کے آپ کے ارشاد کے موافق معنی مراد لینا خلاف بداہت ہے
غیر عبارت نووی اور قول جناب سے مدعائے سامی تو ثابت نہ ہوا مگر اس سے پہلے جو
نے ہم پر اعتراض کیا تھا اور ہم نے جواب عرض کیا تھا اس کے جواب کی تائید ہو گئی کیا
آپ کا خلاصہ اعتراض تو یہ تھا کہ جملہ صل الظہر اذا کان ظلک مثلیک میں لفظ مثل سے
مع فی الزوال ہے سایہ اصلی سے علاوہ مثل مراد نہیں اور ہم اس کا جواب ادلہ کے
سے یہ بیان کر آئے ہیں کہ ایسے مواقع میں مثل اور مثلین سے مراد علا
الحمد للہ کلام امام نووی اور قول حضور سے یہ بات ثابت ہو گئی ظا
میں مثل یا مثلین مع سایہ اصلی مراد ہوتا تو امام نووی کو صل ظہر حین کا
متلہ کی تاویل میں ومعناہ فرغ من الظہر حین صار ظل کل شئ

کی کیا ضرورت تھی حالانکہ اس جملہ کے بعد میں جو حدیث میں والعصر حین کان فی الانسان مثلیہ موجود ہے وہاں یہ معنی کوئی نہیں لیتا کہ فرغ من العصر حین صار ظل کل شئ مثلیہ علی ہذا القیاس آپ کو صل الظہر کا ترجمہ نماز ظہر سے فارغ ہو جاکے بتانے کی کیا لاچاری تھی آپ کے ارشاد مذکور کے موافق یہی کہہ دینا کافی تھا کہ مثل سے مراد مثل مع فی الزوال ہے الحاصل کلام مذکور حضرت ابوہریرہ سے جو بالمعنی مرفوع ہے یہ امر ثابت ہو گیا کہ بعد مثل وقت ظہر باقی رہتا ہے اور وقت عصر شروع نہیں ہوتا اور مجتہد صاحب کے دونوں عذروں کا قابل قبول نہ ہونا معلوم ہو گیا اب بنظر ایضاح یوں سمجھ میں آتا ہے کہ دو روایت اور بھی ایسی بیان کی جائے جس سے مطلب مذکور خوب محقق ہو جائے اور تاویلات مرقومہ مجتہد صاحب کا وہاں وہم بھی نہ ہو سکے دیکھئے امام بخاری و مسلم نے حدیث ابوذر کو اس بارہ میں نقل فرمایا ہے امام بخاری کی روایت تو یہ ہے[۱] "کنا مع الرسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم فی سفر فاراد المؤذن ان یؤذن للظہر فقال النبی صلی اللہ علیہ وسلم ابرد ثم اراد ان یؤذن فقال لہ ابرد حتی رأینا فی التلول فقال النبی صلی اللہ علیہ وسلم ان شدۃ الحر من فیح جہنم فاذا اشتد الحر فابردوا بالصلوٰۃ" اور امام مسلم کی روایت یہ ہے[۲] عن ابی ذر قال اذن مؤذن رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم بالظہر فقال النبی صلی اللہ علیہ وسلم ابرد ابردوا وقال انتظر انتظر وقال ان شدۃ الحر من فیح جہنم فاذا اشتد الحر فابردوا عن الصلوٰۃ قال ابوذر حتی رأینا فی التلول انتہی اب اس کی شرح میں امام نووی فرماتے ہیں قولہ رأینا فی التلول انہ اخر تاخیراً کثیراً حتی صار للتلول فی والتلول منبطحۃ غیر منتصبۃ ولا یصیر لہا فی[۳] فی العادۃ الا بعد زوال الشمس بکثیر اور صاحب خیر جاری وقسطلانی فرماتے ہیں ولا یظہر لہ ظل لا انبساطہ الا اذا ذہبت اکثر وقت الظہر الغرض اس روایت

---

[۱] ہم رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے ہمراہ سفر میں تھے موذن نے چاہا کہ ظہر کی اذان پڑھیں۔ حضور نے فرمایا۔ ٹھنڈا ہو جانے دو پھر موذن نے چاہا کہ اذان پڑھیں حضور نے بھی فرمایا ٹھنڈا ہو جانے دو یہاں تک کہ ہم نے ٹیلوں تک کا سایہ دیکھا۔ تو حضور صلے اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ گرمی کی شدت۔ جہنم کی جھوکار ہے جب گرمی سخت ہو تو ٹھنڈا ہو جانے پر نماز پڑھا کرو۔

[۲] حضرت ابی ذر رضی اللہ اعنہ سے روایت ہے کہ رسول اللہ صلے اللہ علیہ وآلہ وسلم کے موذن نے ظہر کی اذان دینی چاہی تو حضور نے فرمایا کہ ٹھنڈا ہو جانے دو۔ یا حضور نے فرمایا کہ انتظار کرو اور فرمایا کہ گرمی کی تیزی جہنم کی جھوکار ہے جب گرمی سخت ہو جاے تو ٹھنڈا ہو جا[illegible] فرماتے ہیں یہاں تک کہ ہم نے ٹیلوں کا سایہ دیکھ لیا۔ [۳] ٹیلوں کا سایہ دیکھ [illegible] زیادہ تاخیر کی یہاں تک کہ ٹیلوں کا سایہ پڑنے لگا اور ٹیلے پھیلے ہوئے تھے۔

[illegible] ہوتے اور عادت کے بموجب ان کا سایہ زوال سے بہت دیر بعد نمودار ہوتا ہے [illegible] ہونے کے باعث ان کا سایہ ہی وقت [illegible] ہوتا [illegible] ظہر کے وقت [illegible] گزر جائے ۱۲

بخاری ومسلم سے یہ امر واضح ہوگیا کہ بعد گذر جانے اکثر وقت ظہر کے اذان ظہر ہوئی اب
اس کے بعد کتاب الاذان میں امام بخاریؒ نے پھر اسی حدیث کو بدیں الفاظ نقل کیا ہے
عن ابی ذر قال کنا مع رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم فی سفر فارا دالمؤذن ان یوذن فقال
لہ ابرد ثم ارادان یوذن فقال لہ ابرد ثم ارادان یوذن فقال لہ ابرد حتی ساوی الظل التلول
فقال النبی صلے اللہ علیہ وسلم ان شدۃ الحر من فیح جہنم اب ملاحظہ فرمائیے کہ پہلی روایتوں
میں تو اسقدر ثابت ہوتا تھا کہ سایہ ٹیلوں کا ظاہر ہوگیا۔ اور روایت اخیرہ سے یہ معلوم
ہوا کہ ٹیلوں کا سایہ طول میں ٹیلوں کے برابر ہوگیا تھا اور جتنی دیر ظہور ظل میں لگتی ہے
مساوات میں اس سے بھی زیادہ لگے گی اور حسب بدلیل مشاہدہ اقوال شراح ظل ظہوری میں
اکثر وقت ظہر گزر چکا تو اب بالیقین مساوات ظل پر نماز پڑھنے میں تو ایک مثل پورا ہو جائیگا
اور نماز ظہر بعد مثل واقع ہوگی جس صاحب کو تردد ہو فی التلول کو ملاحظہ فرمالیویں تو اب
موافق اس روایت بخاریؒ کے یہ ماننا پڑے گا کہ بعد مثل وقت ظہر باقی رہتا ہے ہو المطلوب
اور جب بعد مثل بقائے ظہر ثابت ہوگیا تو حسب معروضہ سابق انتہائے ظہر مثلین پر اور اسکے
بعد سے ابتدائے عصر ماننا ضرور ہوگا اب مجتہد صاحب بنظر فہم ملاحظہ فرمائیں کہ ان کے
دونوں عذروں میں ایک عذر بھی یہاں نہیں ہوسکتا نہ تو سایۂ اصلی کے شمول سے کچھ
فائدہ ہوتا ہے اور نہ صل الظہر کا ترجمہ نماز ظہر سے فارغ ہو جانے سے اس روایت کو کچھ
علاقہ ہاں اگر کوئی اور تاویل قوت اجتہادیہ سے ایجاد کی جاوے تو مضائقہ نہیں مگر یہ امر
ملحوظ خاطر رہے کہ جو تاویل آپ فرماویں تو ایک اس کی مبنیٰ اور منشیٰ کو پہلے ثابت فرماویں
از قبیل بناء فاسد علی الفاسد نہ ہو اور دعوی بلا دلیل سے حصول مطلب کی امید نہ رکھیں
دوسرے وہ تاویل روایت مذکورہ کے الفاظ پہ منطبق بھی ہو مخالف الفاظ حدیث نہ ہو
اسی پیش بندی کی وجہ سے ہم نے الفاظ روایات بجنسہٖ نقل کر دیئے ہیں اور آپ کو
بھی متنبہ کر دیا ہے اب بھی آپ نہ سمجھیں تو یا قسمت یا نصیب اس تقریر کے بعد آپ کا
یہ ارشاد کہ ہم نے مانا نماز ظہر بعد مثل کے پڑھی جاوے لیکن اس [illegible] وقت ظہر مثلین
تک کیونکر ثابت ہو الغو ہو گیا ہم ابھی عرض کر چکے ہیں کہ جب یہ امر [illegible]
بعد مثل بھی ہے تو [illegible] سے تو یہ ثابت ہوتا ہی نہیں کہ بعد مثل
وقت عصر شروع [illegible] اوقات امر قیاسی نہیں تو خواہ مخواہ بدلا [illegible]

یوم ثانی وارشاد مذکور حضرت ابوہریرہ جو بالمعنی مرفوع سے شروع عصر مثلین سے لیا جاویگا
الغرض جب بعد مثل بقائے ظہر وعدم ابتدائے عصر ثابت ہوجائے گا تو اب بالضرور انتہائی
(بعد مثلین ہوگا اور ابتدائے عصر بعد) عصر مثلین سے بقائے ظہر تا مثلین مفہوم ہوتا ہے مگر عمدہ بات یہ ہی ہے کہ ظہر تو ایک مثل
سے پہلے پڑھے جاوے ہاں اگر کسی وجہ سے تاخیر ہوجائے تو پھر عمدہ یہی ہے کہ مثلین سے
پہلے پہلے پڑھے اور عصر ہمیشہ بعد مثلین پڑھا کرے تاکہ کسی حدیث اور مذہب کے مخالف نہ
ہو بالاتفاق سب کے نزدیک دونوں نمازیں وقت کے اندر واقع ہوں اور اگر آپ کے
کے ارشاد کے موجب صلوٰۃ عصر قبل مثلین پڑہی جائے گی تو بموجب روایت بخاری اور
بعض روایات دیگر کے ادائے صلواۃ قبل الوقت کا کھٹکا یقینی ہوگا اور یہ سب جانتے ہیں
کہ تقدیم صلواۃ علی الوقت میں وہ خرابی ہے کہ تاخیر عن الوقت میں ہرگز نہیں اب آپ کا
حاشیہ پر تفسیر مظہری وغیرہ کے حوالہ سے یہ دعوی کرنا اما آخر وقت الظہر فلم یوجد فی حدیث
صحیح ولا ضعیف انہ یبقی بعد مصیر ظل کل شئ مثلہ بالکل بے اصل ہوگیا روایت بخاری
کو تو ملاحظہ فرمایئے کہ کیا ثابت ہوتا ہے اور اس کے سوا اور بھی بعض روایات ہیں کہ جن سے بھی
بقائے ظہر بعد مثل کا سراغ لگتا ہے بوجہ عدم ضرورت وخوف طول بیان کرنا مناسب نہیں
معلوم ہوتا ہے اور اس عرض کو بھی یاد رکھیئے کہ احادیث اوقات صلواۃ میں اگر آپ کسی کو ناسخ
کسی اور کسی کو منسوخ ٹھرائیں تو فقط قوت وضعف سند ہی کا لحاظ نہ فرماویں بلکہ تقدیم وتاخیر
روایات کو بھی ضرور ملحوظ رکھنا چاہیئے گو قوت وضعف کے اعتبار سے بھی انشاء اللہ آپ کو کچھ
نفع نہ ہوگا باقی آپ کا یہ فرمانا کہ ارشاد حضرت ابوہریرہ والعصر اذا کان ظلک مثلیک کے یہ
معنی ہیں کہ مثلین کے بعد نماز عصر جائز ہے یہ مطلب نہیں کہ ابتدائے وقت عصر مثلین سے
ہوتی ہے اگر تسلیم کیا جائے تو پھر اس کا جواب کیا کہ جب بموجب روایت مذکورہ بخاری بقائے ظہر
بعد مثل ثابت ہوگیا اور ابتدائے عصر مثلین سے جو بعض روایات سے مفہوم ہوتی تھی اس کی
تاویل کی گئی تو اب ہم آپ سے فقط اس امر کے سائل ہیں کہ ابتدائے عصر کا اس صورت میں ثبوت
کامل بیان فرما ... اور ہم کچھ نہیں کہتے جب آپ بزور قوت اجتہادیہ یہ امر ثابت کردیں گے
... کرنا ہے کریں گے اس کے بعد مجتہد صاحب نے ارشاد حضرت عمرؓ کو جو
... ہے اور روایت نسائی کو اور حدیث ... خیر محل کو ترمذی وابو داؤد وغیرہ
... سے اور روایت عبداللہ ابن عمر کو جو مسلم میں ... مدعا کے لئے نقل فرمایا

(۱) کسی حدیث قوی یا ضعیف سے ثابت نہیں معلوم ہوتا کہ ایک مثل گذر جانے کے بعد ظہر کا وقت باقی رہتا ہے ۱۲ م

ہے مگر ہم پہلے عرض کر چکے ہیں کہ حدیث امامت جبرئیل اور جو احادیث اس کے ہم معنی
ہیں جملۂ احادیث تحدید اوقات میں مقدم ہیں تو اب اگر کوئی حدیث دربارۂ تحدید اوقات
ان کے مخالف ہوگی تو بوجہ تاخیر اسی کو ترجیح دی جائے گی کما ہو ظاہرٌ اور جس صورت میں ہم
قول امام کو حسب ارشاد حضرت ابوہریرہ و روایت مذکورہ بخاری ثابت کر چکے ہیں تو اب
حضرت عمرؓ کے ارشاد کی وجہ سے قول امام کی تغلیط کرنی خلاف انصاف ہے مع ہذا اگر
فہم و انصاف سے کام لیجئے تو قول حضرت امام میں نہ مخالفت امامت جبرئیل کا اندیشہ
اور نہ مخالفت ارشاد حضرت عمرؓ کا کھٹکا اور یہ دعویٰ بعد ظہور منشاءِ روایات امام بدیہی
معلوم ہوتا ہے دیکھئے روایت امام جو موافق مذاہب ائمہ دیگر ہے اس کا منشا تو آپ کو بھی
معلوم ہی ہے روایت ظاہر الروایۃ سو اس کا ماحصل بعد غور یہ معلوم ہوتا ہے کہ جب بوجہ
بعض روایات حدیث یہ معلوم ہوا کہ بعد مثل بھی وقت ظہر باقی رہتا ہے تو اب بعد مثل ادائے
عصر میں بیشک ادائے قبل الوقت کا اندیشہ ہوگا سو اس اندیشہ سے بچنے کے لئے
مابین المثلین کو وقت عصر سے خارج کر کے داخل وقت ظہر کیا گیا کہ ادائے صلوٰۃ قبل الوقت
کا احتمال نہ رہے مگر جن کو فہم سلیم عنایت ہوا ہے وہ سمجھتے ہیں کہ بوجہ احتیاط مذکور وقت کی
مابین المثلین کو عصر سے خارج کر کے ظہر میں داخل کرنے سے مقصود اصلی وقت ظہر کا بڑھانا نہیں
بلکہ وقت عصر کا گھٹانا ہے ظاہر ہے کہ احتیاط اور توافق جمیع مذاہب و احادیث اگر ہے تو عصر
کے گھٹانے میں ہے ازدیاد وقت ظہر میں تو معاملہ بالعکس ہے تو اب منشاء ظاہر الروایۃ حقیقۃ
میں یہ ہوا کہ مابین المثلین کو صلوٰۃ عصر کے حساب سے ظہر میں شمار کرنا چاہیئے یا اگر کسی کو
کسی ضرورت سے صلوٰۃ ظہر کے قبل مثل ادا کرنے کی نوبت نہ آئی تو اب بھی چاہیئے کہ
مابین المثلین کو بوجہ روایات مذکورہ کے وقت ظہر قرار دیکر ادائے ظہر میں جلدی کی جائے
حضرت امامؒ کا یہ مطلب کہیں سے ثابت نہیں ہوتا کہ ادائے ظہر کے لئے قبل مثل و بعد مثل
یکساں ہیں چنانچہ روایت سوئم دربارۂ انتہائے ظہر و ابتدائے عصر جو بعض نے امام سے
نقل کی ہے جس کا مدعا یہ ہے کہ ظہر تو ایک مثل پر ختم ہو جاتا ہے لیکن [illegible] عصر بعد مثلین
شروع ہوتا ہے کما مر ہماری عرض [illegible] ل واضح ہے بالجملہ حضرت امام [illegible]
میں فی الواقع تعارض نہیں [illegible] یات مختلف ہے منشاء روایت اول
روایت اول کو وہی [illegible] بربنائے مذہب ائمہ دیگر ہے اور منشاء دیگر [illegible]

ثانی روایات دیگر و احتیاط تقوی ہے جس سے بعد تدبر و انضمام روایت ثالث یہ معلوم ہوتا ہے کہ حضرت امامؒ نے وہ بات بیان فرمائی ہے کہ باب زر باید نوشت الغرض روایات امام تینوں باہم متناقض و متنافی ہیں گو بظاہر کسی کو متعارض معلوم ہوں اور بعد ظہور منشائے روایات امام جب یہ امر محقق ہو گیا کہ روایت معلومہ میں تعارض نہیں تو بدرجۂ ادنی ماننا پڑے گا کہ روایت ظاہر الروایۃ حدیث امامت جبرئیل وغیرہ روایات کے مخالف نہیں کیونکہ روایت غیر ظاہر الروایۃ کا مبنی تو وہی احادیث معلومہ ہیں سو جب ظاہر الروایۃ کی روایت اس روایت کی معارض نہ ہوئی تو ان احادیث کے مخالف بھی ہرگز نہ ہوگی۔ علاوہ ازیں ظاہر الروایۃ میں اور مذہب جمہور میں اگر فرق ہے تو یہی ہے کہ وقت مابین المثلین جو احادیث معلومہ و مذہب جمہور کے موجب عصر میں داخل تھا وہ وقت حسب روایۃ ظاہر الروایۃ عصر سے خارج ہو کر داخل ظہر ہو گیا مگر اس امر کی حقیقت ابھی عرض کر آیا ہوں کہ اس دخول و خروج سے مطلب اصلی وقت عصر کا گھٹانا ہے ظہر کا بڑھانا نہیں جس کا خلاصہ یہ ہوا کہ ظہر ایک مثل سے پہلے اور عصر بعد مثلین پڑھنا چاہئے تو اب اس کے موافق ظہر و عصر کے ادا کرنے میں آپ ہی فرمائیں کہ کونسی حدیث کا خلاف اور کون سے مذہب کا ترک لازم آتا ہے ہاں ائمہ دیگر کے مذہب کے موافق بوجہ بعض روایات سابقہ ادائے عصر قبل ا[ز] الوقت کا کھٹکا ہے چنانچہ ظاہر ہے تو خلاصہ اختلاف یہ ہوا کہ صاحبین وغیرہ ائمہ کے مذہب کے موافق احادیث کثیرہ مثل حدیث امامت جبرئیل وغیرہ پر تو عمل میسر آیا لیکن بعض روایات حدیث کو جو ان احادیث کثیرہ کے معارض معلوم ہوتی ہیں متروک وغیرہ معمول بہا کہنا پڑا اور حضرت امام کے ارشاد ظاہر الروایۃ کا یہ مطلب ہوا کہ حضرت امام نے ایسی بات بیان فرمائی کہ نہ کسی حدیث کے مخالف اور نہ کسی مذہب کے مزاحم بلکہ تمام احادیث اوقات اور جمیع مذاہب ائمہ کے موجب نماز ظہر و عصر اپنے وقت میں ادا ہو جائے نہ تقدیم کا خوف نہ تاخیر کا احتمال پھر ایسی عمدہ بات پر طعن و تشنیع سے پیش آنا آپ ہی کا کام ہے۔ شعر

چو بشنوی سخن اہل دل مگو کہ خطا [illegible]!
سخن شناس نہ دلبرا خطا [illegible]

[illegible] صاحب آپ جیسے بھی کیوں ہوتے ہیں حنفی [illegible] اختلاف منشا کی بنا پر

پہلی ہی دونوں امر کا ارشاد کر دیا ہے اگر آپ کے نزدیک ان روایات معمول بہا حضرات
ائمہ کے رد و بدل ان کی روایات متقابلہ کی کچھ وقعت نہیں اور ان پہ عمل کرنا کچھ ضروری
نہیں تو آپ شوق سے روایت اول کے مطابق عمل فرمائیے اور اگر احتیاط مد نظر ہے اور
سب روایات عمل کرنا منظور ہے تو ایسوں کے لئے روایت ظاہر الروایۃ موجود ہے اگر
آپ اس احتیاط پہ عمل نہیں کرتے تو عمل کرنے والوں پر زبان درازی تو نہ کیجئے مجتہد صاحب
اکثر مواقع اختلافیہ کے ملاحظہ کے بعد یہ معلوم ہوتا ہے کہ اور علماء رحمہم اللہ نے ان مواقع
میں نصوص میں تعارض تسلیم کر لیا ہے مگر حضرت امامؒ نے وہ بات نکالی ہے کہ جس سے
بشرط فہم عدم تعارض ظاہر ہو جاتا ہے اور ان سب نصوص پر عمل میسر آ جاتا ہے اور یہ
کام اسی کا ہے جو غرض اصلی اور معنی مطابقی حقیقی ایک ہر نص کے سمجھ جاوے چنانچہ قرأت
فاتحہ کے ضمن میں جو بحث گزر چکی ہے اس سے بھی یہ مفہوم ہوتا ہے کہ حدیث لا صلوٰۃ لمن لم یقرأ
بفاتحۃ الکتاب کو بعض علماء نے نصوص منع قرأۃ خلف الامام کے معارض قرار دیا ہے
لیکن حضرت امامؒ نے وہ معنی نکالے کہ ہر ایک نص اپنے اپنے موقع پر رہتی ہے اور
اور اصلا تعارض نہیں معلوم ہوتا چنانچہ ہم نے بھی اپنے فہم کے موافق دفعہ سابقہ میں عرض
کیا ہے اور حضرت امام کی بھی دقیقہ سنجی اکثر ناواقفوں کو بموجب حکم الناس اعداء لما
جہلوا موجب اعتراض و نزاع ہو جاتی ہے فالی اللہ المشتکی کوئی حضرت کہتے ہیں کہ امام ابوحنیفہ
کو احادیث یاد نہ تھیں کوئی صاحب کہتے ہیں کہ کل بارہ یا چودہ حدیث یاد تھیں کوئی کہتا
ہے امام صاحب محض تابع رائے و قیاس ہیں موافقت و مخالفت حدیث سے کچھ بحث
وقس علی ہذا ایسے امور دیکھ کر ارشاد نبوی جو در بارہ علامات قیامت صادر ہوا ہے
ولعن آخر ہذہ الامۃ اولہا بیساختہ یاد آتا ہے اسی طرح پر اس بحث کو خیال کیجئے کہ حضرات
ائمہ دیگر نے تو احادیث معلومہ پر عمل فرمایا اور روایات متقابلہ کی طرف التفات نہ کیا
اور امام صاحب نے وہ بات نکالی کہ کسی حدیث کی مخالفت کا خدشہ ہی نہ رہا جمیع احادیث
پہ عمل بھی میسر آگیا اور احتیاط و تقویٰ بھی ہاتھ سے نہ گیا اور کسی من [illegible] تقدیم
یا تاخیر صلوٰۃ کا احتمال نہ رہا [illegible] جیسے ظاہر پرستوں کی بانوں [illegible]
تدبر ہے کچھ علاج نہیں [illegible] انصاف بند فرما کر اب بھی قول امام [illegible]
احادیث و مذاہب [illegible] رہتے ہیں بموجب مضمون شعر ؎

یا ور ہو بخت اور مساعد ہو گر فلک
دل کا پنپتا ہے گردش چشم سیاہ سے

حضرت امام کا ارشاد گو موافق احادیث اور مذہب ہو مگر آپ کے خیالات کے مطابق ہونا ممکن نہیں معلوم ہوتا ہے آپ کو اگر کچھ دعویٰ اجتہاد ہے تو حضرت امام کے اس ارشاد کو خلاف جملہ احادیث ہونا ثابت فرمائیے ورنہ بموجب عرض سابق سمجھ جائیے کہ ارشاد امام ہرگز قابل اعتراض نہیں مگر یہ یاد رہے کہ اقوال مصنفین و عبارات کتب سے اس بارہ میں کام نہ لیجئے ہاں احادیث میں سے کوئی روایت اپنے دعوے کے موافق اور ہمارے مدعا کے معارض صحیح و متفق علیہ ایسی نکالئے کہ جس سے صراحتہً یہ امر ثابت ہو جائے کہ مابین المثلین وقت عصر ہے اور اخیر وقت بنوی صلعم تلک یہی امر ثابت رہا اس کے خلاف کوئی ارشاد صادر نہیں ہوا سو یہ امر تو آپ کیا ثابت کریں گے یہی فرمائیے کہ ہم نے جو روایات مذکورہ سے یہ امر بیان کیا ہے کہ مابین المثلین بالقطع وقت عصر نہیں اس لئے احوط یہ ہے کہ ظہر قبل المثل اور عصر بعد مثلین ادا کی جائے تاکہ سب روایات کے موافق دونوں نمازیں وقت کے اندر واقع ہوں اس کے عدم تسلیم اور انکار کی کیا وجہ ہے بلکہ بالعکس اس مذہب کو خلاف جملہ احادیث فرمانا کیسا ہے مگر مجھ کو یوں نظر آتا ہے کہ آپ مجبور ہو کر بلا تدبر معانی عبارات کتب کو اس بارہ میں نقل فرما کر طول لاطائل کرنے کو موجود ہونگے خیر آپ کو اختیار ہے جو چاہیئے سو کیجئے بر رسولاں بلاغ باشد و بس۔ آپ ہمارے عرض کرنے سے عادت قدیم تھوڑا ہی چھوڑ دیں گے آپ تو اکثر مواقع میں ایسا ہی کرتے ہیں دیکھئے حضرت عمرؓ نے جو اپنے عمال کی طرف در بارہ تحدید اوقات نامہ بھیجا ہے آپ نے اس کو موطا کے حوالہ سے اپنے ثبوت مدعا کے لئے نقل فرمایا ہے اور ہم نے بھی علیٰ وجہ التسلیم بشمول روایات دیگر مذکورہ جناب اس کا جواب عرض کر دیا ہے لیکن بعد غور یوں معلوم ہوتا ہے کہ آپ نے حسب العادۃ بلا تدبر مذہب امام و ارشاد حضرت عمرؓ روایت مذکور کو نقل کر دیا ہے کیونکہ ارشاد مذکور مطلب امام کے ہرگز منافی نہیں [illegible] روایت مذکور کے یہ الفاظ ہیں ان صلوا الظہر اذا کان الفئی ذراعا الی ان [illegible] مسئلہ آپ نے اسی جملہ تلک [illegible] کو نقل فرمایا ہے مگر ہم بھی [illegible] بعد تدبر معنائے روایات امام [illegible] ہے کہ صلوٰۃ ظہر کا ایک مثل [illegible] عصر کا بعد مثلین عند الامام ادا کرنا چاہیئے [illegible] کریں کہ ارشاد

حضرت فاروقؓ مطلب امام کے موافق ہے یا مخالف باقی آپ کا یہ ارشاد اور جب کہ
وقت ظہر مثل تک ہو گیا تو لاجرم شروع عصر بعد المثل ضرور ہوگا بعد ملاحظہ تقاریر سابق
وفہم مدعائے احقر محتاج جواب نہیں مجتہد صاحب شاید آپ کو ناگوار تو معلوم ہوگا مگر یہ امر
بدیہی ہے کہ آپ اب تلک مطلب حضرت امام کو ہرگز نہیں سمجھے تائید حضرت مشرب کے
جوش میں بے سمجھے بوجھے اعتراض کرتے ہو اگر حضرت عمرؓ یہ ارشاد فرماتے کہ صلوٰۃ عصر ایک مثل
کے بعد پڑھا کرو تو بھی ایک بات تھی کو اہل فہم کے نزدیک تو جب بھی مطلب امام میں کچھ خرابی
پیش نہ آتی مگر اب تو حضرت عمرؓ کا ارشاد مطابق قول امام ہے باقی اس سے اگلے صفحہ کے [illegible]
یہ جو آپ نے نواب قطب الدین خانصاحب کی عبارت نقل کرکے یہ فرمایا ہے کہ ہدایہ وغیرہ
میں کوئی دلیل قوی یعنی حدیث صحیح قطعی الدلالۃ جو دربارہ بقاء وقت ظہر تا مثلین نص ہو مذکور
نہیں کی بلکہ کوئی حدیث ضعیف بھی دربارہ مثلین صاحب ہدایہ نہیں لا سکا بجز رائے اور قیاس
بے اصل کے بالکل آپ کی ظاہر پرستی کا نتیجہ ہے مجتہد صاحب ہدایہ میں تو ایسی دلیل قوی موجود
ہے کہ انشاء اللہ آپ جیسوں سے قیامت تلک بھی اس کا جواب نہیں ہو سکتا خیر یہاں یہ
بحث مقصود نہیں اس لئے بالاجمال اشارہ کئے جاتا ہوں آپ تو سمجھ جائیں گے ورنہ اگر
آپ کچھ اس بارہ میں لب کشائی کریں گے تو پھر ہم بھی اس قصہ کو بالتفصیل گوش گزار کر دینگے
جناب مجتہد صاحب روایت ابو ذر جو بروایت بخاری ومسلم اوپر نقل کر آیا ہوں اس کے
الفاظ کو بلاحظہ فرمایئے اور صاحب ہدایہ نے جو روایت صحیح نقل کی ہے اس کو بغور دیکھیے اور
پھر دیکھئے کہ صاحب ہدایہ نے جو استدلال کیا ہے وہ مستفاد من الحدیث ہے یا قیاس محض
انشاء اللہ اگر آپ انصاف کریں گے تو پھر صاحب ہدایہ کے استدلال مذکور پر ہرگز اعتراض
نہ کریں گے ہاں کم فہمی اور بے انصافی کا کچھ علاج نہیں اب آپ سے ہو سکے تو مطلب امام
پر یا استدلال صاحب ہدایہ پر کچھ اعتراض کیجئے ورنہ سمجھ کر اپنے خیالات سے باز آیئے مگر خدا کے لئے
اس بارہ میں کچھ فرماؤ تو ذرا سمجھ بوجھ کر فرمانا محض نقل عبارات کتب ہی نہ ہو آپ کی ظاہر
پرستی کے خوف سے بطور تنبیہ ایک دو بات میں بھی ابھی عرض کئے [illegible] ہوں بوقت اعتراض
اس کا ضرور لحاظ رکھنا کہ [illegible] نے جو روایات امام کی نسبت [illegible]
روایت کا باہم متعارض [illegible] ثابت کیا ہے یا اختلاف اگر ہے [illegible]
ہے اس بارہ میں [illegible] رائے کو ہرگز تسلیم نہ کریں گے مثلاً فرض [illegible]

علماء دین سے کوئی اس امر کا قائل ہو کہ روایات حضرت امام میں تعارض حقیقی ہے تو یہ
ان کی رائے ہم فقط اتنے امر سے ہرگز اس کو تسلیم نہ کرینگے ہاں بذریعہ عقل یا بواسطہ نقل
اگر صراحۃً یہ ثابت ہو جائے کہ خود حضرت امام تعارض مذکور کے قائل ہیں تو مضایقہ نہیں
اس کی جوابدہی ہمارے ذمہ ہے بالجملہ رائے محض کسی کی اس بارہ میں ہم پر حجت نہیں ہو
سکتی دوسرے اس امر کا بھی لحاظ رہے کہ یہ امر احادیث میں بھی شائع ہے نصوص متعلقہ
امر واحد میں اگرچہ بظاہر اختلاف الفاظ ہو قرائن وغیرہ کے ذریعہ سے بعد تاویل
حتی الوسع نصوص مذکورہ میں تطبیق دی جاتی ہے چنانچہ آپ کے بھی بزعم خود ارشاد حضرت
ابوہریرہؓ میں یہی قصہ کیا ہے اس التماس کو ملحوظ کرکے جو ارشاد کرنا ہو کیجئے اس کے بعد
اخیر دفعہ تلک جو کچھ مجتہد صاحب نے تحریر فرمایا ہے بعد ملاحظہ کلام سابق لایق تسلیم نہیں
اور اگر ڈیڑھ ورق کے قریب سیاہ کیا ہے مگر خلاصہ تحریر کل ایک دو امر ہیں مقصود اصلی
جس کے باب میں مجتہد صاحب نے تین قول تحریر فرمائے ہیں یہی ہے کہ روایت ظاہر الروایۃ
احادیث صحاح کے مخالف اور نیز ائمہ ثلثہ اور صاحبین اور محدثین کے خلاف اور کسی
حدیث صحیح یا ضعیف میں تحدید وقت ظہر مثلین تلک موجود نہیں تو اب محض ظن و تخمین سے
احادیث صحاح کو منسوخ کہنا دور از عقل نہیں تو کیا ہے اس طرح تو ہر ایک امر دینی کو ہر
شخص بموجب خواہش منسوخ و متروک کہہ سکتا ہے باوجود اس کے پھر اس کو مقتضائے تقوےٰ و
احتیاط قرار دینا بالکل بے اصل ہے کیونکہ نماز ظہر جب ایک مثل کے بعد پڑھی جائیگی
تو تمام مجتہدین کے نزدیک بلکہ ایک روایت کے موجب بھی نماز ظہر قضا ہو جائے گی تو اب
مقتضائے تقویٰ و احتیاط یہ ہے کہ نماز ظہر کچھ بعد زوال کے اور نماز عصر نزدیک
گزرنے مثل کے پڑھی جائے تاکہ مذاہب جملہ مجتہدین اور احادیث صحیحہ اوقات سے
مطابق ہو جائے انتہیٰ بخلاصۃ۔

اقول مجتہد صاحب بیشک مخمورین نشۂ ظاہر پرستی تو ایسا ہی سمجھیں گے جیسا آپ نے
ارشاد کیا گ[illegible]ت ادلہ تحریر گزشتہ بالا کا مطلب سمجھ گئے وہ انشاء اللہ ان اعتراضات
جناب کو [illegible]کانے گا کہ آپ اب تلک نہ مطلب [illegible] اُنکو [illegible] سمجھیں ہیں اور نہ
[illegible] تک ذہن عالی میں آیا ہے حسب [illegible] تو آپ کا یہی ارشاد
[illegible] کہ روایت ظاہر الروایۃ جملہ احادیث صحا[illegible] کر چکے

ہیں کہ حضرت امام کی دونوں روایتیں باہم مزاحم نہیں اور جب روایت ظاہر الروایۃ دوسری
روایت کے معارض نہیں تو ظاہر ہے کہ احادیث معلومہ مستدلہ جناب کی کس طرح معارض
ہو سکتی ہے اور مذاہب مجتہدین کے معارض کہنا بھی غلط ہو جاوے گا علیٰ ہذا القیاس آپ کا
یہ ارشاد کہ کسی حدیث صحیح یا ضعیف میں تحدید وقت ظہر مثلین تلک موجود نہیں بعد فہم مطلب
امام و دلیل مذکور کہ احقر قابل التفات نہیں اور جو آپ بار بار یہ فرماتے ہیں کہ بمجرد ظن و احتمال
احادیث صحیحہ کو منسوخ کہنا دور از عقل ہے فرمایئے تو سہی ظن و احتمال سے احادیث کی
منسوخیت کا کس نے دعویٰ کیا ہے اول تو ہمارا دعوے روایات معلومہ کی منسوخیت پر موقوف
نہیں کما مر مکرراً ہم نے تو وہ معنی عرض کیے ہیں کہ جو کسی روایت کے مخالف ہی نہیں دوسرے
روایت ابوہریرہؓ اور روایت ابوذرؓ وغیرہ ہمارے مدعا پر دال ہیں اگر ان کی وجہ سے حسب
تقریر گزشتہ روایات معلومہ کی منسوخیت کا دعویٰ کیا جائے تو پھر اس دعویٰ کو محض ظن و
تخمین کون کہہ سکتا ہے رہا آپ کا یہ اعتراض کہ جب نماز ظہر ایک مثل کے بعد پڑھی جائیگی
تو تمام مجتہدین کے نزدیک نماز ظہر وقت قضا میں واقع ہوئی پھر اس کو مقتضائے تقویٰ و احتیاط
قرار دینا کیونکر ٹھیک ہو سکتا ہے اس کا جواب بھی مفصلاً عرض کر چکا ہوں جسکا خلاصہ
یہ ہے کہ وقت مابین المثلین کو بوجہ تعارض روایات نہ بالیقین وقت ظہر میں داخل کر سکتے ہیں
نہ وقت عصر میں یا یوں کہئے کہ ایک وجہ سے ظہر میں داخل ہے تو دوسری طرف سے عصر
میں تو اب بوجہ احتیاط حضرت امام نے ظاہر الروایۃ میں وقت مذکور (وقت ظہر) میں شامل کر دیا
تاکہ کوئی صلوٰۃ عصر وقت مذکور میں ادا کر کے ادائے صلوٰۃ قبل الوقت کے احتمال میں نہ
پڑ جائے اور وقت یقینی کو ترک کر کے وقت محتمل میں صلوٰۃ عصر کو ادا نہ کرے رہی صلوٰۃ
ظہر اس کا وقت یقینی گو ایک مثل تک ہے لیکن اگر کسی ضرورت یا غفلت کی وجہ سے کسیکو
صلوٰۃ مذکور کا وقت یقینی میں ادا کرنے کا اتفاق نہ ہوا تو اب یہی چاہیے کہ مابین المثلین ہی
میں اس کو ادا کرلے کیونکہ یہ وقت گو وقت محتمل ہے تاہم اور اوقات سے تو عمدہ ہے یہاں
احتمال ادا تو ہے اور اوقات میں تو یہ بھی نہیں بلکہ بالیقین قضا [illegible] الحاصل مطلب
ظاہر الروایۃ یہ ہے کہ [illegible] مابین المثلین کا بوجہ معروضہ وقت [illegible] کرنا مناسب
ہے کیونکہ وقت عصر [illegible] سے ادائے صلوٰۃ قبل الوقت کا [illegible] ہے یہ
مطلب [illegible] وقت ظہر میں داخل ہے اور جیسا بقائے [illegible]

یقینی ہے بعینہ ایسا ہی مثلین تلک وقت ظہر باقی رہتا ہے بلکہ وقت ظہر یقینی تو مثل تلک ہے
اور ابتدائے عصر بالیقین مثلین سے ہوتا ہے اور درمیان کا وقت بوجہ روایت
مختلفہ دونوں امر کا محتمل ہے مگر بوجہ احتیاط مذکور وقت مذکور کو وقت ظہر میں شمار
کرنا اولی اور انسب ہے کما مر اب انصاف سے فرمایئے کہ قول اقرب الاحتیاط ہے یا
نہیں اب آپ کا یہ ارشاد کہ مقتضائے احتیاط و تقوی یہ ہے کہ نماز ظہر کچھ پہلے بعد زوال
کے اور نماز عصر نزدیک گذرنے مثل کے پڑھی جائے تاکہ مذاہب مجتہدین و احادیث
صحیحہ اوقات سے مطابق ہو جائے ٹھیک نہیں ہم یہ نہیں کہتے کہ یہ مذہب ٹھیک نہیں
ہم تو اس قول کی صحت کے مقر ہیں کما مر ہمارا مدعا یہ ہے کہ یہ قول بیشک صحیح مگر روایۃ
ظاہر الروایۃ میں احتیاط زیادہ ہے اور اس میں اور مذاہب ائمہ میں ہرگز تعارض
نہیں منشا نزاع فقط یہ امر ہے کہ جو حضرت روایت مذکورہ کو مخالف مذاہب و احادیث
سمجھے گئے ہیں انھوں نے روایت مذکورہ کی تغلیط و تضعیف کی ہے اور اگر روایات میں
تدبر کیا جاوے اور مطلب اصلی امام سمجھ میں آجاوے تو پھر نہ روایات امام میں تعارض
نہ احادیث نبوی اور مذاہب ائمہ اس کے مخالف بلکہ روایت مذکورہ کو اقرب الاحتیاط
اور اولی بالعمل کہئے تو بجا ہے کما مر ظاہر اور آپ کا صلوۃ عصر کو نزدیک گذرنے مثل کی
اقرب الاحتیاط فرمانا ایسی بے سروپا بات کہ جس کو کوئی ذی فہم قبول نہ کرے گا ظاہر ہے
کہ مبنائے احتیاط تو یہ ہے کہ عصر بعد مثلین ادا کی جائے تاکہ سب روایات و مذاہب کے
موافق ادائے مذکور درست ہو جائے اور ما بین المثلین ادا کرنے میں تو بموجب بعض
روایات ادائے قبل الوقت کا اندیشہ ہے کما مر پھر اس کو مقتضائے احتیاط و تقوی فرمانا
ادائے بعد مثلین کو خلاف احتیاط قرار دینا آپ ہی کا کام ہے ؎

قولہ۔ ہاں اگر ہم فقط حدیث فعلی بیان کرتے تو آپ کو کچھ گنجائش ہوتی کہ در بارہ دوام ادائے صلوۃ
عصر قبل المثلین حدیث طلب کرتے اور کہتے کہ فعل کو دوام و استمرار نہیں جب تک کہ ثابت
نہ ہو لیکن جب [illegible] حدیث صحیح قولی مسلم شریف وغیرہ کے واسطے سے تقدیر اوقات و تعیین
اوقات [illegible] ثابت کر دی کما مر تو پھر آپ کا [illegible] کہ ہم سے دوام فعل کی
[illegible] کرو کیونکہ حضرت شارع علیہ السلام [illegible] قولی سے اوقات خمسہ
[illegible] فرما دیا تو اب اس کا نسخ جب [illegible] سے بقاعدہ

وقت ظہر مثلین تک ثابت کردو انتہی بالفاظہٖ

اقول مجتہد صاحب حدیث قولی ہو یا فعلی ہو قبول نسخ میں دونوں مساوی ہیں تو اب تحدید اوقات صلوٰۃ اگرچہ بواسطہ حدیث قولی ثابت ہو مگر جب کسی حدیث سے ان اوقات میں کمی یا بیشی ثابت ہو جائے گی تو اس کمی بیشی کا تسلیم کرنا ضرور رہے گا یہ عذر تو کوئی عاقل پیش نہ کرے گا کہ حدیث اول قولی تھی اسی کی مطابق عمل واجب ہے اور روایت حضرت ابوہریرہ و ابوذر وغیرہ احادیث متعددہ سے یہ امر مفہوم ہوتا ہے کہ وقت ظہر میں زیادتی کی گئی اور بعد مثل بھی وقت ظہر باقی رہتا ہے کما مر اور یہ امر پہلے عرض کر چکا ہوں کہ عند الاختلاف ان روایات کو احادیث امامت جبرئیل اور اس کے ہم معنی روایات کے مقابلہ میں بوجہ تاخیر ناسخ کہنا ہوگا اور اگر ناسخ بھی نہ کہا جائے تو بھی بوجہ احتیاط معلومہ قول امام کے مطابق عمل کرنا اولیٰ و انسب چنانچہ مفصلاً گزر چکا تو اب آپ کا ارشاد کرنا کہ اس کا نسخ جب ثابت ہو جب حدیث صحیح متاخر سے بقار وقت ظہر مثلین تک ثابت کردو بجز رفع خجالت اور کاہے پر حمل کیا جائے اب آپ کو لازم ہے کہ کسی فقیہ عالم سے اول کتب فقہ پڑھیے اس کے بعد مذہب امام کی تصدیق یا تردید کا ارادہ کیجئے ورنہ تا وقتیکہ آپ مطلب قول امام ہی نہ سمجھیں گے اس وقت تلک آپ کا تسلیم و انکار دونوں لغو ہیں باقی رہی حدیث دانی اگرچہ آپ اس کے مدعی ہیں مگر اہل فہم کو بعد ملاحظہ تقاریر جناب اس دعوی کی لغویت بھی انشاء اللہ خوب ظاہر ہو جائے گی باوجودیکہ آپ تقریر استدلالات میں ناقل محض ہیں مگر اکثر مواقع میں آپ اس سے بھی قطع نظر فرماتے ہیں کہ مدعائے اصلی کیا ہے اور مفاد دلیل کیا ہے کہ مدلول التزامی نص کو بااوقات مدلول مطابقی سمجھ کر جاہتے ہو فرمانے لگتے ہو چنانچہ حدیث لاصلوٰۃ لمن لم یقرا بام القرآن کہ در بارہ ثبوت قرأۃ فاتحہ خلف الامام اور جملہ حدیث فانما اقطع لہ قطعۃ من النار اور آیت کریمہ ولا تاکلوا اموالکم بینکم بالباطل الخ کو عدم نفاذ قضائے قاضی کے لئے نص صریح الدلالۃ فرمانا [illegible] عوی کے لئے بمنزلہ نص صریح ہے اور [illegible] کتاب کو ملاحظہ فرمائے [illegible] بکثرت پائے گا اب اس [illegible] قرآن فہمی کیجے چاہے حدیث دانی منہ میں زبان [illegible] سے کون روک سکتا ہے ہاں اہل [illegible]

والانصاف تو شاید آپ کے ان دعووں کے صلہ میں یہی کہیں گے ع

گربہ موشے بخواب اندر شتر شد!

دفعہ ہفتم ماحصل اس دفعہ کا یہ ہے کہ دربارہ ایمان حضرت امام کا یہ قول ہے کہ نفس ایمان میں جملہ اہل ایمان خواص ہوں یا عوام مساوی ہیں اصل ایمان میں زیادتی اور کمی نہیں ہو سکتی ہاں ثمرات ایمان یعنی اعمال میں زیادتی کمی کا ہونا بدیہی الثبوت ہے اس سے حضرت سائل یعنی مجتہد لاہوری بطفیل ظاہر پرستی یہ سمجھ بیٹھے کہ ایمان عامہ مومنین وانبیاء علیہم السلام وملائکہ من کل الوجوہ مساوی فی الرتبہ ہے اور اس بناء پر جملہ حنفیان ہندوستان وغیرہ سے بواسطہ اشتہار اس قول امام کی دلیل طلب فرمائی تھی ہم نے ادلہ کاملہ میں حضرت سائل لاہوری کے جواب میں یہ عرض کیا تھا کہ تساوی ایمان عوام وخواص کے اگر آپ یہ معنی سمجھے ہیں کہ شدت ضعف وقوت میں بھی ایمان جملہ مومنین مساوی ہے تو آپ ہی فرمائیے کہ یہ کون کہتا ہے اور حضرت امام نے یہ کہاں فرمایا ہے اور اگر تساوی ایمان کا یہ مطلب ہے کہ جن باتوں پر انبیاء اور ملائکہ کا ایمان ہونا ضرور ہے انھیں باتوں پر عوام کو بھی ایمان لانا لازم ہے اور اس باب میں عوام بھی انھیں کے قدم بقدم ہیں تو اس مضمون کی راستی میں کس کو کلام ہے اور آپ کے سوا اس کا منکر ہی کون ہے اور اس مضمون کے خلاف پر کونسی نص صریح قطعی الدلالۃ جو کہ آپ کے شرائط مطلوبہ سے ہیں دال ہے اب اس کے جواب میں فخر مجتہدین زمن جناب مولوی محمد احسن صاحب فرماتے ہیں جسکا خلاصہ یہ ہے کہ ہمارا مطالبہ ان لوگوں سے ہے جو کہ قول امام عـ ایمان اہل السماء والارض لا یزید ولا ینقص والمومنون متساوون فی الایمان والتوحید کو معنی ظاہری پر محمول کرتے ہیں اور بشہادت ملا علی قاری وقال البعض عـ المحققین کا تقاضی العضد لا نسلم ان حقیقۃ التصدیق لا یقبل الزیادۃ والنقصان بل تتفاوت قوۃ وضعفاً للقطع بان تصدیق احاد الامۃ لیس کتصدیق النبی صلی اللہ علیہ وسلم ولذا قال ابراہیم ولکن لیطمئن قلبی انتہی جن لوگوں نے یہ محققین مطالبہ دلیل کرتے ہیں انھیں سے ہمارا مطالبہ ہے پس ساقط ہوا یہ قول [illegible] ہی فرمائیے یہ کون کہتا ہے۔

عـ [illegible] کا ایمان کم زیادہ نہیں ہوتا [illegible] ایمان اور توحید [illegible] ہے کہ حقیقت تصدیق زیادتی اور نقصان کو قبول نہیں [illegible] افراد امت کی تصدیق نبی صلی اللہ علیہ وسلم کی تصدیق کی طرح [illegible] نے فرمایا تھا ولکن لیطمئن قلبی تاکہ میرا قلب مطمئن ہو

عـ قاضی عضد جیسے بعض محققین [illegible] متفاوت ہوتی رہتی ہیں کیونکہ یہ [illegible] علیہ وعلی نبینا الصلوٰۃ [illegible]

اقول جناب مجتہد صاحب خدا کے فضل سے حضرت سائل یعنی مجتہد ابو سعید صاحب لاہوری
ابھی تلک زینت بخش پنجاب و فخر افزائے اہل اجتہاد ہیں اس بارہ میں ہر چہ بادا باد ہم ان کو
ہی حکم قرار دیتے ہیں آپ کو چاہئے کہ بطور خود ان سے یہ امر دریافت فرمالویں کہ حضرات آپ کے
سوالات مندرجہ اشتہار کے مخالف جمہور حنفیہ ہیں اور منشار اعتراض جناب مذہب امام
ہے یا مذہب امام اور عام حنفیہ کو چھوڑ کر بعض ان اشخاص کی رائے پر جنہوں نے خلاف مذہب
جمہور حنفیہ کہا ہے آپ کو اعتراض فرمانا منظور ہے دیکھئے وہ کیا فرماتے ہیں ہم کو امید ہے
کامل ہے کہ انشاء اللہ وہ بھی اس آپ کی تخصیص بے محل کی تغلیط کریں گے اور اگر ان سے استفسار
کرنا خلاف مصلحت یا موجب وقت ہو تو سائل کی عبارت اشتہار اور نیز تقریر سوال ہی کو
ملاحظہ فرمائیے کیا مفہوم ہوتا ہے بشرط فہم و انصاف اس آپ کی تخصیص کے خلاف
صاف تعمیم ظاہر ہوتی ہے دیکھئے اشتہار سے ظاہر ہے کہ مجتہد ابو سعید جملہ حنفیان
پنجاب و ہندوستان سے درباره سوالات عشرہ معلومہ طلب ثبوت فرماتے ہیں
اور وعدہ انعام کرتے ہیں اور مسائل مندرجہ اشتہار کی وجہ سے اشتہارات متعددہ
میں جملہ حنفیان سلف و خلف کو مورد طعن بناتے ہیں پھر تماشا ہے کہ جناب بدل مولوی
محمد احسن صاحب سائل کی عبارت سے قطع نظر فرما کر محض ادعائے باطل کے ذریعہ سے ان
کے سوال و اعتراض کی تخصیص کرتے ہیں اور ان کے مقصود اصلی یعنی جملہ حنفیہ کو ملام و مطعون
کرنے کو رائیگاں و برباد کئے دیتے ہیں اجی حضرت مجتہد لاہوری حضرت ابو سعید صاحب نے
تو مدت العمر کی تحقیق و جانفشانی سے یہ دس سوال اپنے خیال میں ایسے نکالے تھے کہ جن کی وجہ
سے وہ سب حنفیوں کو مورد اعتراضات لاجواب و اشکالات غیر منحل و صعاب تصور فرماتے
ہیں پھر تماشا ہے کہ آپ یہ لباس دوستی و دعوی تائید ان کے کلام کی ایسی تاویل کرتے ہیں
الفاظ سائل کے صریح مخالف اور مدعائی سائل کے بالکل مباین کیا عجب ہے کہ
مجتہد صاحب لاہوری تو آپ کی اس تاویل تفسیر کے مقابلہ میں یہی شعر
فرما دیں شعر

[illegible] ہر آرت کسے ہر گز نہ نالم
[illegible] لہر دآں آشنا کرد

[illegible] دمندان معائب ائمہ مجتہدین و تشنہ کامان

سلف صالحین کو فقط حضرت مجتہدین کے اتباع میں سے کسی ایک ذی معتبر غیر معتبر پر اعتراض کرنے سے کیا خاک تسکین ہو سکتی ہے بقول شخصے۔ مصرعہ

ہے شفق من کوئی بجھتی ہے بھلا اس سے پیاس

تا وقتیکہ ائمہ مجتہدین و علمائے معتبرین کو مطعون و ملام نہ ٹھیرا لیں حصول مطالب کی کوئی صورت نہیں اور بدون اس کے مجتہدین زمانہ حال اپنی سعی و جانفشانی کو رائیگاں تصور فرماتے ہیں یہ تو عبارت اشتہار کی کیفیت تھی اب تقریر سوال کو ملاحظہ فرمائیے اس کا ماحصل فقط یہ ہے کہ سائل لاہوری جملہ حنفیہ سے تساوی ایمان مسلمین و حضرات انبیاء و جبرئیل علیہ السلام کی دلیل طلب فرماتے ہیں اور حضرت امام و جمہور حنفیہ کا یہی مذہب ہے چنانچہ آپ بھی اس امر کو نقل فرما چکے ہیں سو اس سوال سے بھی صاف ظاہر ہے کہ حضرت سائل کو مذہب امام و جمہور حنفیہ کے قول پر اعتراض کرنا مقصود ہے اور مجتہد محمد احسن صاحب کی تخصیص محض خیالی پلاؤ ہے اور آپ نے تو یہ غضب کیا کہ بجائے اس کے کہ حضرت سائل کے سوال کی تائید کرتے کھلم کھلا محققین حنفیہ کے موید بن بیٹھے اور محققین حنفیہ کے موافق ہو کر جن لوگوں سے وہ مطالبہ دلیل فرماتے تھے آپ بھی مطالبہ کرنے لگے بشرط انصاف اب تو ہم کو اس بارہ میں کسی جواب کی بھی ضرورت نہیں معلوم ہوتی انشاء اللہ حضرت سائل کو دانا دشمن کے نادان دوست سے بہتر ہونے کے اب عین الیقین ہو جائے گا اور ورد زبان یہ ہوگا ؎

کس سے محرومی قسمت کی شکایت کیجیے!
دوست سمجھے تھے جسے جان کا دشمن نکلا

بالجملہ عبارت اشتہار و تقریر مطلوب سائل سب اس امر پر دال ہیں کہ سائل کو قول امام و جمہور حنفیہ پر طعن کرنا منظور ہے مگر مجتہد محمد احسن صاحب حمایت سائل کے جوش میں تقریر سوال کی ایسی تخصیص فرماتے ہیں کہ بشرط تسلیم نہ مقصود سائل کے مطابق نہ عبارت اشتہار و سوال کے موافق عذر بدتر از گناہ اسی کا نام ہے فتدبروا ولا تکن من الغافلین پھر اس سیاق [illegible] ہمارے مجتہد صاحب دعویٰ [illegible] وحدیث دانی فرماتے ہیں جناب [illegible] خیر یہ تقریر تو اس بنا پر تھی [illegible] کو ہم تسلیم کریں یعنی آ[illegible] ع دفعہ میں کلام امام اعظم رحمۃ اللہ [illegible] نقل [illegible] عومی کیا ہے کہ جن لوگوں نے قول امام [illegible]

محققین حنفیہ مطالبہ دلیل کرتے ہیں خاص انھیں لوگوں سے ہمارا مطالبہ ہے سو اس تخصیص کی جو کہ آپ نے عبارت عبارت مذکور سے ثابت کیا ہے بجنسہٖ اگر تسلیم کر لی جائے تو جب بھی مخالف عبارت استفہام و تقریر دسوال و مطلوب سائل ہے کہ کما مر اور اگر نظر فہم و انصاف سے دیکھا جائے تو عبارات منقولہ جناب سے تخصیص مطلوبہ جناب کا ثابت کرنا ہی غلط معلوم ہوتا ہے آپ نے فقط قول امام کو نقل کر کے یہ کہہ دیا کہ ہمارا مطالبہ ان لوگوں سے ہے جو قول امام کو معنی ظاہری پر حمل کرتے ہیں نہ تو آپ نے یہ تصریح کی کہ معنی ظاہری قول امام کے کیا ہیں اور نہ آپ نے کسی دلیل سے یہ ثابت کیا کہ وہ معنی حنفیہ میں سے کس نے لئے ہیں محض ایک دعوے اجمالی بے اصل کر کے چلتے ہوئے خیر اب ہماری بھی کچھ عرض سن لیجئے جناب من قول امام کے ایک ہی معنی ہیں جن کی نظر کلام امام پر ہے ان کے نزدیک دوسرے معنی ہی نہیں ہاں آپ جیسے ذکی فقط ایک جملہ کو دیکھ کر اور جمیع اقوال امام سے قطع نظر کر کے جو چاہیں معنی تصنیف کر لیں سوالیسوں کو آپ جو چاہئے فرمائیے ہم کو بھی برا نہیں معلوم ہوتا ہمارا مدعا حضرت امام اور ان علماء کی طرف سے جواب دینا ہے کہ جن علماء نے کلام امام کے معنی واقعی سمجھے ہیں سو ان علماء کے نزدیک حضرت امام کے ارشاد کے بس ایک ہی معنی ہیں بشرطیکہ اس باب میں جو امام کے اقوال ہیں ان پر نظر ہو ایجاد بندہ نہ کیا جائے اول تو یہ کہ امام کا ارشاد ہے عــہ الایمان ہو الاقرار والتصدیق اور دوسری جگہ ارشاد ہے عــہ العمل غیر الایمان والایمان غیر العمل جسکا خلاصہ یہ ہوا کہ اصل حقیقت ایمان تصدیق ہے اور اعمال صالحہ نفس ایمان یعنی تصدیق اور اقرار سے خارج ہیں اس کے بعد فرماتے ہیں عــہ المومنون مستوون فی الایمان والتوحید متفاضلون فی الاعمال جس کا مطلب یہ ہوا کہ اہل ایمان ایمان میں مساوی اور اعمال میں متفاضل یعنی کم زیادہ ہیں باقی رہا یہ امر کہ جن آیات سے زیادتی ایمان معلوم و ثابت ہوتی ہے امام کے نزدیک وہاں زیادتی ایمان کے کیا معنی ہیں سو اس کی تفصیل خود حضرت امام سے یہ منقول ہے اللھم کا نوا امنوا فی الجملۃ ثم یاتی فرض بعد فرض وکانوا

عــہ ایمان کی حقیقت ہے اقرار [illegible] عــہ عمل ایمان سے جدا ہے ایمان [illegible] میں ایمان اور توحید میں [illegible] برابر ہیں اعمال میں کم و بیش ہیں [illegible] ایمان لائے [illegible] ایمان لاتے رہے حاصل یہ [illegible] یہ ہے کہ جن جن چیزوں پر ایمان لانا ضروری [illegible] حضرت [illegible] پہلی چیز جس کو رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم سے [illegible] پیش [illegible] آئی ہے آئے پھر نماز اور زکوۃ نازل کی گئی۔ پھر [illegible]

یومنون بکل فرض خاص وحاصلہ انہ کان یزید بزیادۃ ما یجب بہ الایمان اور یہی معنی فرمودہ امام بعینہ حضرت عبداللہ بن عباس رضی اللہ تعالیٰ عنہ سے صاحب کشاف وغیرہ نے نقل کئے ہیں قال ابن عباس رضی اللہ تعالیٰ عنہ اول ما اتاہم بہ النبی صلی اللہ علیہ وسلم التوحید فلما آمنوا باللہ وحدہ انزل الصلوٰۃ والزکوٰۃ ثم الحج والجہاد فازدادوا ایمانا الیٰ ایمانہم انتہی اب مجتہد صاحب ذرا فہم وانصاف سے جملہ اقوال منقولہ امام کو ملاحظہ فرمایئے اور کہیے کہ ان تمام اقوال سے یہی معلوم ہوتا ہے کہ حضرت امام کے نزدیک نفس ایمان یعنی اقرار وتصدیق قلبی میں سب مساوی ہیں زیادتی کمی کی گنجائش نہیں ہاں اعمال میں بیشک کمی زیادتی ہوتی ہے اور ایمان واعمال میں باہم تغایر فی المصداق ہے اور جو نصوص زیادتی ایمان پر دال ہیں بقول حضرت عبداللہ بن عباس کے ان نصوص سے زیادتی مومن بہ مراد ہے جو کہ اوقات نزول وحی کے ساتھ مخصوص تھی یا اس مطلب کے سوا اور کچھ آپ کے ذہن میں آتا ہے انشاء اللہ تعالیٰ بشرط فہم کلام امام پر معنی ظاہری لیجئے یا غیر ظاہری کسی طرح آپ کا کوئی خدشہ پیش نہیں جا سکتا آپ کے اس ارشاد سے کہ ہمارا مطالبہ ان لوگوں سے ہے جو قول امام صاحب کو معنی ظاہری پر محمول کرتے ہیں صاف ظاہر ہے کہ آپ بحکم ظاہر پرستی مثل حضرت سائل لاہوری وغیرہ اہل ظاہر کے کلام امام کے معنی یہ سمجھے گئے ہو کہ مساوات ایمان جملہ مومنین کے یہ معنی ہیں کہ زیادۃ ونقصان وقوت وشدت وضعف وغیرہ جملہ امور میں برابری ہے اور پھر ان معنی کو بعض حنفیہ کی طرف منسوب کرکے آپ بالتخصیص ان پر اعتراض کرتے ہو حالانکہ یہ دونوں امر بے اصل اور جناب کی قلت فہم وعدم تدبر کا نتیجہ ہے امر ثانی یعنی معنی مذکور کا بعض حنفیہ کی طرف منسوب کرنا افترار محض ہے اگر آپ سچے ہیں تو علمائے مشہورین معتبرین حنفیہ میں سے ایسے دو چار عالموں ہی کا نام لیجئے کہ جو معنی مخترعہ جناب کے قائل ہوں باقی رہا امر اول یعنی مذکورہ مساوات کا کلام امام سے ظاہر ومفہوم ہونا سو اس کا تسلیم کرنا تو انھیں کا کام معلوم ہوتا ہے جن کو مطلب فہمی ودراست گوئی سے نفرت ہو بالجملہ نہ کلام امام سے معنی مذکورہ مساوات ظاہر ہوتے ہیں اور نہ علمائے معتبرین حنفیہ میں کسی کی یہ رائے ہے با[illegible]لم کے صرف ظاہر کلام سے کوئی مساوات مذکورہ سمجھ بیٹھے تو اس کا معنی [illegible] ہے اس بیچارہ عالم کا کیا قصور ہے [illegible] ئی متندین حنفیہ میں [illegible] کے ایسے کلام نقل فرمایئے کہ جس [illegible] سمجھا جائے المل کے [illegible] منین من کل وجوہ مساوی فی الایمان ہو [illegible]

تو آپ اس زیادہ گوئی سے باز آیئے اور کچھ تو شرمایئے مگر آپ سے تو امید انصاف و فہم رکھنی محض امر خیالی ہے ہاں بنظر بعض وجوہ یوں مناسب معلوم ہوتا ہے کہ مسئلہ مذکور کی کسی قدر تحقیق اس موقع پر عرض کی جائے شاید بشرط فہم و انصاف کسی کو مفید ہو جاننا چاہئے کہ ایمان کے زائد و ناقص ہونے میں اختلاف مشہور ہے کوئی زیادتی و نقصان کا مثبت ہے اور کوئی مساوات کا مقر اور علمائی اہل سنت و جماعت کثر اللہ سوادہم کے اقوال مختلف اسباب میں منقول ہیں سو بعض حضرات تو اس اختلاف کو اختلاف حقیقی اور نزع حقیقی سمجھے بیٹھے ہیں مگر علمائی محققین کے نزدیک محض اختلاف لفظی اور نزع غیر حقیقی ہے البتہ مابین خوارج اور اہل سنت نزاع حقیقی ہے اور قول ثانی حق ہے کما سیجئی سو اہل فہم تو اتنی ہی بات سے سمجھ گئے ہونگے کہ اختلاف لفظی میں زبان درازی کرنا اور جانب مقابل ہی کو ملام و مطعون ٹھیرانا اور بوعدہ انعام اشتہارات کا مشتہر کرنا اور بہ تنبیہ بھی متنبہ نہ ہونا دادِ حماقت و تعصب دینا ہے اور مسئلہ مذکور میں نزاع[1] لفظی کا ثبوت اور اس کی حقیقت بحمد اللہ بشہادۃ عقل و اقوال علماء دونوں طرح سے ظاہر ہے کیونکہ جو حضرات ایمان میں زیادۃ و نقصان کو تسلیم کرتے ہیں ان کا تو یہ مطلب ہے کہ ایمان کامل و تام یعنی نفس ایمان مع التوابع والفروع میں نقصان و زیادۃ ہوتا ہے اور جو منکر ہیں وہ باعتبار مجرد نفس ایمان کے انکار فرماتے ہیں اور یہ سب کے نزدیک مسلم ہے کہ کمال و تمام ایمان بوجہ اعمال صالحہ ہوتا ہے جس کا نتیجہ یہ ہوا کہ نفس ایمان یعنی تصدیق میں تو زیادتی کمی نہیں ہو سکتی ہاں متممات و مکملات ایمان یعنی اعمال کے اندر بیشک زیادۃ و نقصان کی گنجائش ہے سو عند الحنفیہ زیادۃ و نقصان کا باعتبار نفس ایمان انکار کرنا تو ایسا بدیہی ہے کہ انشاء اللہ کوئی بیوقوف بھی اس کا منکر نہ ہوگا ہاں شاید بعض ظاہر پرست دوسری شق کا انکار کریں اور یہ فرمادیں کہ زیادتی و نقصان اصل ایمان ہی میں ہوتی ہے ایمان کامل کی قید لگانی بے دلیل ہے سو ان کی تنبیہ کے لئے اس قدر کافی ہے کہ اگر نفس ایمان میں اعمال صالحہ کو داخل مان کر ثبوت زیادۃ و نقصان آپ کے ارشاد کے موافق اصل ایمان میں تسلیم کیا جاوے تو فرمایئے کہ مذہب محدثین رحمہم اللہ تعالے اور مذہب خوارج میں کیا [illegible] رہ گیا یہ مشرب تو خوارج

[1] نزاع لفظی اس کو کہتے [illegible] فریقین کا جدا جدا ہو مثلاً ایک شخص [illegible] بیٹا بڑا عالم ہے دوسرا شخص [illegible] بالکل جاہل ہے بہت دیر کے بعد معلوم [illegible] بیٹے [illegible] بندہ اصغر حسین

کا ہے کہ اعمال صالحہ نفس ایمان میں اسی طرح داخل ہیں جیسے تصدیق و اقرار علاوہ ازیں
آیات و احادیث و اجماع امت کا کیا جواب ہوگا جنسے محض تصدیق و اقرار سے ثبوت حصول
ایمان ہوتا ہے بالجملہ ہمارے مجتہد صاحب یا تو نزاع مذکور کو نزاع لفظی فرما دیں گے
دکھا بیٹھا، سو اس صورت میں تو یہ سب غوغا وسعی حضرت سائل لاہوری بروئے انصاف
صدائے بیمعنی ہو جائے گی اور اگر بپاس تائید سائل لاہوری اس نزاع کو نزاع حقیقی کہا جائیگا
گا تو چشم مار وشن دل ماشاد مگر اس وقت تارکان اعمال کو مثل خوارج کے خارج از ایمان
کہنا پڑے گا اور مثل خوارج کے نصوص میں قطعیہ و اجماع قطعی کا انکار کرنا ہوگا بشرط فہم بجز
اس کے اور کوئی صورت نہیں ہو سکتی کہ اعمال صالحہ کو مجرد ایمان سے خارج و زاید مان کر
مرتبہ کمال میں داخل کیا جائے وہو المطلوب باقی رہے اقوال سلف صالحین سو ان سے
بھی بعینہ مدعائی محرر عنہ احقر ثابت ہے اور نزاع مذکور کا نزاع لفظی ہونا مسلم دیکھئے ملا
علی قاری اسی نزاع کے حق میں فرماتے ہیں ولہذا ذہب الامام الرازی وکثیر من المتکلمین الی
ان ہذا الخلاف لفظی الخ اور حضرت شاہ ولی اللہ صاحب حجۃ اللہ البالغہ میں ضمن تقسیم ایمان میں
فرماتے ہیں عــہ وثانیہما الایمان الذی یدور علیہ احکام الآخرۃ من النجات والفوز بالدرجات وہو
متناول لکل اعتقاد حق وعمل مرضی وملکۃ فاضلۃ وہو یزید وینقص انتہی موضع الحاجۃ اور قسم اول
ایمان جس میں اعمال صالحہ داخل نہیں اس میں کمی و زیادتی کا ثبوت نہیں فرماتے علی ہذا القیاس
حضرت شاہ عبد العزیز صاحب اپنی تفسیر میں اثنائے تقسیم و تفصیل ایمان میں ارشاد کرتے ہیں وکسانیکہ
نفی زیادت و نقصان کردہ اند مراد ایشان مرتبہ اول ست ازوجود ذہنی ایمان پس نزاعی
و خلافی نیست انتہی اب اہل انصاف فرمادیں کہ مطلب احقر یعنی نزاع مذکور کا نزاع
لفظی ہونا کلام علمائے محققین سے کس صراحت کے ساتھ ثابت ہے علاوہ ازیں اور اکثر علمائے
محققین نے نزاع لفظی ہونے کی تصریح فرمائی ہے۔ جناب مجتہد صاحب اور عجوبہ یہ سنئے اسوقت
حسن اتفاق سے دو رسالہ مولفہ جناب نواب صاحب مامن و ماوائے اہل کمال امیر المومنین مجتہدین
زمانہ حال نواب صدیق حسن خاں صاحب بہادر کے ہمارے پاس آئے بنظر سرسری جوان کو
دیکھا تو [illegible] مؤید اقوال محققین کے [illegible] آپکے اطمینان و
مزید [illegible] سے عرض کئے دیتا ہوں رسالہ [illegible] الرائد فی شرح
[illegible] تو نواب صاحب اسی نزاع کے بار [illegible] نزاع

لفظیست و بہ قال علی القاری والیہ مال الشاہ ولی اللہ المحدث الدہلوی انتہی بالفاظہ اور رسالہ دوئم مسمی بانتقاد الترجیح فی شرح الاعتقاد الصحیح کے اخیر میں لکھتے ہیں والنزاع عند التحقیق لفظی ولذا قال ابن الہمام ان الحنفیہ لایمنعون الزیادۃ والنقصان باعتبار جہات ہی غیر نفس ذات التصدیق بل تیفاوت تفاوات المومن بہ عند الحنفیہ ومن وافقہم لابسبب ذات التصدیق انتہی الحمد اللہ اس اختلاف کا نزاع لفظی ہونا دلیل عقل وشہادت اقوال جمہور محققین سے خوب واضح ہوگیا وہو المدعا اب کوئی سائل لاہوری اور مجتہد امرتسری سے دریافت کرے کہ جس مسئلہ میں نزاع محض لفظی ہو اور حقیقت میں سب کا اتفاق ہو اس کی بنا پر اس قدر شور وشغب مچانا اور بذریعہ اشتہارات ورسائل صدائے ہل من مبارز بلند کرنا اور بلا تدبر سلف صالحین کو ملام ومطعون ٹھہرانا جہالت یا تعصب کے سوا اور کیا کہا جائے نعوذ باللہ من سوء الفہم بالجملہ یہ امر واضح ہوگیا کہ قائلین زیادت ونقصان وعدم قائلین میں باہم نزاع لفظی ہے اور منشا ہر امر کا جدا ہے یعنی بثوت زیادتی وکمی اور جہت سے ہے اور عدم زیادت ونقصان اور اعتبار سے باقی رہا یہ امر کہ وہ دونوں کیا ہیں اور منشا ہر دو قول کا کیا ہے سو اول عرض کرچکا ہوں کہ ایک قول کا منشا مجرد نفس ایمان ہے اور قول ثانی کا منشا ایمان کامل یعنی تصدیق مع الاعمال ہے کما ہو ظاہر اور اگر کسی صاحب کو اس امر کا تسلیم کرنا اس وجہ سے دشوار ہو کہ اس کا قائل یہ احقر ہے تو ان کے اطمینان کے لئے ایک دو سند معتبر عرض کئے دیتا ہوں جس کے ملاحظہ کے بعد یہ امر بھی محقق ہوجائے گا اور گنجایش انکار کسی کو باقی نہ رہے اول تو حضرت شاہ ولی اللہ صاحب ہی کا قول ملاحظہ فرمایئے جو اوپر نقل ہوچکا ہے وثانیہما الایمان الذی یدور علیہ احکام الآخرۃ من النجات والفوز بالدرجات وہو متناول لکل اعتقاد حق وعمل مرضی الخ دیکھئے قسم اول ایمان کی جو شاہ صاحب نے بیان فرمائی ہے یعنی جس کی وجہ سے آدمی کفر سے نجات پاجاوے جس کو ایمان مجرد اور نفس ایمان کہنا چاہئے اس میں تو بثوت زیادۃ ونقصان کے قائل نہیں ہیں ہاں قسم ثانی جس میں اعمال مرضیہ بھی شامل ہیں یعنی ایمان کامل اس میں البتہ بثوت زیا[illegible] نقصان کے قائل ہیں وہو المطلوب اور دیکھئے [illegible] الی رحمۃ اللہ علیہ احیاء [illegible] طویل

اور تحقیق یہ ہے کہ یہ نزاع لفظی ہے [illegible] ہے کہ مختلف اعتبارات کے لحاظ سے جو نفس [illegible] ہوں ایمان میں کمی [illegible] نیہ اور ان کے ہم خیال حضرات کے خیال میں مومن [illegible] سے [illegible] [illegible] دیق کے لحاظ سے نہیں ۱۲

کے بعد فرماتے ہیں ع؎ فان قلت قدمال الاختیار الی ان الایمان حاصل دون العمل وقد اشتہر من السلف قولہم الایمان عقد وقول وعمل فما معناہ قلنا لایبعد ان یقال العمل من الایمان لانہ مکمل لہ ومتمم الی آخر ما قال اب غور فرمایئے اول تو امام غزالی نے اس امر کو بیان کیا ہے کہ نفس ایمان میں اعمال داخل نہیں ہیں بلکہ زاید اور توابع ہیں اس کے بعد یہ اعتراض وجواب ذکر فرمایا ہے جس سے صاف ظاہر ہے کہ اعمال صالحہ نفس ایمان پر زاید اور ایمان کامل یعنی ایمان مع التوابع واللواحق میں داخل ہیں وہو المطلوب اور چند سطور کے بعد پھر فرماتے ہیں فان قلت قد اتفق السلف علی ان الایمان یزید و ینقص یزید بالطاعۃ وینقص بالمعصیۃ فاذا کان التصدیق ہو الایمان فلا یتصور فیہ زیادۃ ولا نقصان ع؎ فاقول السلف ہم الشہود والعدول ومالاحد عن قولہم عدول فما ذکروہ حق وانما الشان فی فہمہ وفیہ دلیل علی ان العمل لیس من اجزاء الایمان وارکان وجودہ بل ہو مزید علیہ والزاید موجود والناقص موجود والشیٔ لایزید بذاتہ فلا یجوز ان یقال الانسان یزید براسہ بل یقال یزید بلحیتہ وسمنہ ولا یجوز ان یقال الصلوٰۃ تزید بالرکوع والسجود بل تزید بالآداب والسنن فہذا تصریح بان الایمان لہ وجود ثم بعد الوجود یختلف حالہ بالزیادۃ والنقصان انتہی حضرت امام غزالی کے اس ارشاد سے یہ بھی واضح ہو گیا کہ ایمان فقط تصدیق قلبی کا نام ہے اور یہ بھی ثابت ہو گیا کہ بعض اشخاص کم فہمی کی وجہ سے اس قول کو اقوال سلف کے مخالف سمجھتے ہیں سلف کا یہ مطلب ہرگز نہیں کہ اعمال جزو یا رکن ایمان ہیں

ع؎ اگر تم یہ کہو کہ بظاہر رجحان اس طرف ہے کہ ایمان عمل کے بغیر بھی پیدا ہو جاتا ہے حالانکہ سلف کا یہ مقولہ مشہور ہے کہ ایمان نام ہے۔ عقیدہ قلب۔ اور قول عمل کا تو اس کے کیا معنی تو جواب یہ ہے کہ عمل کو داخل ایمان مجازاً کر دیا گیا کیونکہ درحقیقت وہ ایمان کو مکمل اور متمم کر دینے والا ہے ۱۲ ع؎ اگر تم یہ کہو کہ سلف کا اس بات پر اتفاق ہے کہ ایمان طاعت سے زیادہ ہوتا ہے اور معصیت سے گھٹتا ہے پس جب کہ ایمان صرف تصدیق کا نام ہو تو اس میں تو زیادتی وکمی متصور نہیں ہو سکتی تو میں یہ جواب دونگا کہ سلف شاہد عدل ہیں ان کے قول سے سرتابی نہیں کی جا سکتی۔ ان کا ارشاد بجا ہے صرف سمجھنے کا فرق ہے حقیقت یہ ہے کہ سلف کے ارشاد ہی میں اس قول کی دلیل یہی ہے کہ عمل ایمان کے اجزا میں اس کے وجود کے ارکان میں داخل نہیں ایمان پر ایک ایسی زیادتی ہے کہ اس کے باعث وجود اور ذات ایمان میں کوئی زیادتی نہیں ہوتی بیشک زاید بھی موجود ہوتا ہے ناقص موجود ہوتا ہے [illegible] شے کی ذات میں زیادتی نہیں ہوتی (دیکھو) یہ نہیں کہا جاتا ہے کہ ایمان اپنے سر سے بڑھ گیا بلکہ یہ کہا جاتا ہے کہ [illegible] سے بڑھ گیا اپنے حسن سے [illegible] نہیں کہہ سکتے کہ نماز رکوع یا سجدہ [illegible] آداب اور سنن سے زیادہ ہو اکر [illegible] نہیں [illegible] بات پر کہ ایمان کے لئے ایک وجود [illegible] بعد اس کی حالت زیادتی [illegible] مختلف ہوتی رہتی ہے ۱۲

بلکہ ان مطلب یہ ہے کہ بعد وجود ایمان اعمال صالحہ اس پر متفرع اور لاحق ہوجاتے ہیں یعنی ایمان کامل بمعنی مذکور میں اعمال داخل ہیں اور ایمان کو اعمال کے ساتھ ایسی مناسبت ہے جیسے پشم یا فربہی کو انسان کے ساتھ اور آداب وسنن کو نفس صلوٰۃ کے ساتھ جس کا خلاصہ یہ ہوا کہ اعمال حسنہ توابع اور متممات ایمان ہیں جزو ایمان ہرگز نہیں اب ہمارے مجتہد صاحب خواب غفلت سے متنبہ ہو کر ملاحظہ فرمائیں کہ عرض احقر میں اور ارشاد امام میں کچھ فرق تو نہیں انصاف و فہم سے دیکھئے تو ہمارا مطلب مع شیٔ زاید کلام امام سے واضح و ثابت ہے اعمال کا متمم و مکمل ہونا تو ثابت ہوا ہی تھا ساتھ میں اس امر کی تصریح بھی ہوگئی کہ ایمان تصدیق قلبی کا نام ہی اگرچہ یہ دونوں لازم و ملازم ہیں مگر آپ کے لئے تصریح ضروری معلوم ہوتی ہے چنانچہ آگے چلکر آپ اس امر کا بھی انکار فرما دیں گے سو تصریح مذکور انشاء اللہ وہاں کام آجائے گی اور سنیئے امام نووی نے جو شرح مسلم میں اس بحث میں شیخ امام ابو عمرو بن صلاح کا قول نقل کیا ہے اخیر قول میں یہ عبارت ہے ثم ان[ع] اسم الایمان یتناول ما فسر بہ الاسلام فی ہذا الحدیث وسائر الطاعت لکونہا ثمرات التصدیق الباطن الذی ہو اصل الایمان ومقویات ومتممات وحافظات لہ انتہی دیکھیے اس عبارت سے بھی امرین سابقین صاف ظاہر ہیں یعنی ایمان فقط تصدیق قلبی کا نام ہونا اور اعمال صالحہ کا متمم وحافظ و ثمرہ ایمان ہونا جزو ایمان نہ ہونا وہو المطلوب علاوہ ازیں امام نووی رحمۃ اللہ علیہ نے قول قاضی عیاض کا جو شرح مسلم میں نقل فرمایا ہے اس کا مطلب بھی بعینہٖ یہ ہی ہے وہو ہذا قولہ سبحانہ تعالیٰ من وجدتم فی قلبی مثقال دینار من خیر و نصف مثقال من خیر و مثقال ذرۃ) قال القاضی[ع] عیاض رحمۃ اللہ قیل معنی الخیر ہنا الیقین قال والصحیح ان معناہ شیٔ زاید علی مجرد الایمان لان مجرد الایمان الذی ہو التصدیق لا یتجزء وانما یکون ہذا التجزء لشیٔ زاید علیہ من عمل صالحہ او ذکر خفی او عمل من اعمال القلب من شفقۃ علی مسکین او خوف من اللہ تعالیٰ او نیۃ صادقۃ ویدل علیہ قولہ فی الروایۃ الا

ع ایمان ان تمام چیزوں کو شامل ہے جن کو اس حدیث میں اسلام کی تفسیر میں ذکر کیا گیا۔ نیز تمام طاعت کو کیونکہ یہ طاعات تصدیق باطن کے ثمرات ہیں اور اس کے لئے مقوی متمم اور حافظ ہیں یہ اصل [illegible] تصدیق باطن ہی ہے ۱۲

ع قاضی عیاض فرماتے ہیں کہ مذکور [illegible] ک میں یہ بھی کہا گیا ہے کہ لفظ خیر سے مراد [illegible] ہے لیکن صحیح یہ ہے کہ اس سے وہ شئے مراد ہے جو اصل [illegible] نیز اصل ایمان جس کی حقیقت تصدیق [illegible] نہیں ہوتی یہ تجزیہ اور انقسام اس شئے [illegible] ہو زاید ہو یعنی عمل صالحہ یا ذکر قلبی یا دل سے [illegible] ہو کوئی عمل مثلاً مسکین پر شفقت [illegible] اللہ [illegible] نیت۔ اور اس پر دلالت کرنے والا۔ دوسری [illegible] دوسری روایت میں ہے ۱۲

الاخری الی آخر کلامہ الطویل دیکھئے اس ارشاد سے بھی صاف ظاہر ہے کہ اصل ایمان
فقط تصدیق قلبی ہے اور اس میں تجزیہ کی گنجائش نہیں بلکہ یہ تجزیہ اور کمی بیشی امر زائد علی
الایمان میں یعنی اعمال صالحہ میں ہوتی ہے وہو المدعیٰ علیٰ اہذ القیاس حضرت شاہ عبدالعزیز
صاحب وغیرہ علمائے محققین نے یہی بعینہ یہی ارشاد فرمایا ہے کہ نفس ایمان فقط تصدیق
قلبی ہے اور اس میں زیادۃ و نقصان کا احتمال نہیں ہاں اعمال صالحہ میں بیشک
اس کمی و زیادتی کی گنجائش ہے مگر وہ متممات و توابع ایمانی ہیں نفس ایمان میں داخل نہیں
الحمد اللہ دلیل عقلی و اقوال سلف صالحین سے یہ امر خوب واضح ہوگیا کہ ایمان یعنی نفس
تصدیق میں کمی زیادتی نہیں ہوتی ہاں متممات ایمانی و توابع ایمانی یعنی اعمال صالحہ میں
البتہ اس امر کی گنجائش ہے سو بعینہ یہ ہی حضرات امام رحمہ اللہ بالتصریح فرماتے ہیں المو
منون مستوون فی الایمان والتوحید متفاضلون فی الاعمال کما مر بالجملہ ارشاد امام و
اقوال محققین و حضرات اہل حدیث رحمہم اللہ باہم متفق و متحد ہیں یہ فقط مجتہدین زمانہ
حال کی خوش فہمی و انصاف پرستی ہے کہ اس کو اختلاف حقیقی ٹھہرا کر نمونہ شور محشر کھڑا
کر رکھا ہے اب اس کے بعد بدوئے انصاف ہم کو اور کسی امر کے عرض کرنے کی حاجت نہیں
کیونکہ جب اس بارہ میں حنفیہ کا مشرب بعینہ مشرب محدثین محققین وغیرہ ٹھیر التواب بالفرض
اگر یہ قول بظاہر کسی نص کے مخالف معلوم ہو یا اور کوئی شبہ پیش آئے تو اس کی جوابدہی
سب کے ذمہ ہے اس کے بھروسہ خاص حنفیہ پر اعتراض کرنا سخت بے انصافی ہے لیکن
بپاس خاطر مجتہد صاحب و بنظر مزید توضیح استحساناً ہم ان عذرات و دلائل کا بھی جواب
عرض کیے دیتے ہیں کہ جو ہمارے مجتہد صاحب نے معنی و مطلب سے اعراض کر کے محض
الفاظ ظاہری کی وجہ سے اس دفعہ میں بیان فرمائے ہیں سو ایک دلیل تو ہمارے مجتہد
صاحب کی وہی ہے جو بحوالہ ملا علی قاری پہلے گزر چکی ہے وہو ہذا۔

قولہ شرح عقائد نسفیہ و شرح فقہ اکبر ملا علی حنفی میں مذکور ہے۔ و قال بعض المحققین کا تقاضی
العضد لا نسلم ان حقیقۃ [illegible] التصدیق لا یقبل الزیادۃ والنقص [illegible] تتفاوت قوۃ و ضعفاً بان
تصدیق [illegible] لیس کتصدیق النبی صلی اللہ علیہ [illegible] ابراہیم و لکن لیطمئن قلبی
[illegible] دلیل کا اول جواب تو یہ ہی ہے [illegible] محض [illegible] لفظی
[illegible] شبہ ہو تو شرح فقہ اکبر کو ملاحظہ [illegible]

اسی کے جواب میں ملا علی قاری فرماتے ہیں عہ ونوقش بان ہذا مسلم لکن لاطائل تحتہ اذا النزاع انما ہو فی تفاوت الایمان بحسب الکمیۃ ای القلۃ والکثرۃ فان زیادۃ والنقصان کثیرًا ما یستعمل فی الاعداد واما التفاوت فی الکیفیۃ ای القوۃ والضعف فخارج عن محل النزاع ولذا ذہب الامام الرازی وکثیر من المتکلمین الی ان ہذا الخلاف لفظی راجع الی تفسیر الایمان فان قلنا ہو التصدیق فلا یقبلہما لان الواجب ہو الیقین وانہ لا یقبل التفاوت وان قلنا ہو الاعمال ایضًا فیقبلہما فہذا ہو التحقیق الذی یجب ان یعول علیہ انتہی۔ ہمارے مجتہد صاحب کے اس قسم کے اعتراضات سے یوں معلوم ہوتا ہے کہ اب تلک اصل مدعا یعنی منشا اختلاف کیا امر ہے اور حضرت امام وجمہور حنفیہ کا اس باب میں کیا مذہب ہے جناب مجتہد صاحب کے فہم عالی میں نہیں آیا ورنہ اس قسم کے دلائل مذہب امام کے مقابل بیان فرماتے مگر مشکل زیادہ یہ ہے کہ باوجودیکہ ہم نے ادلہ کاملہ میں متنبہ کر دیا پھر بھی متنبہ نہیں ہوتے دیکھیے حضرت امام وحنفیہ اصل ایمان میں فقط زیادتی کمی کے منکر ہیں یہ کسی حنفی نے کہا ہے کہ جملہ مومنین بجمیع وجوہ مساوی ہے چنانچہ اسی تنبیہ کے لئے ادلہ میں کہہ دیا تھا کہ تساوی ایمان کے اگر یہ معنی ہیں کہ شدت وضعف وقوت میں برابر ہو تو آپ ہی فرمایئے کون کہتا ہے الخ لفظ شدت وضعف وقوت کی بالقصد اسی وجہ سے تصریح کی تھی کہ ہمارے مجتہد صاحب بے سوچے سمجھے اس قسم کے شبہات نہ پیش کرنے لگیں مگر افسوس جناب مجتہد صاحب اپنی ذکاوت یا ہماری خوبی قسمت سے اس پر بھی نہ سمجھے اور اسی قسم کے اعتراضات کرنے کو موجود ہو گئے مجتہد صاحب حنفیہ کا نفس ایمان میں فقط زیادتی کمی کا منکر ہونا ایسا ظاہر و باہر ہے کہ آپ بھی ان شاء اللہ انکار نہیں کر سکتے اور آپ کا اعتراض مذکور حنفیہ پر جب قائم ہو سکتا ہے کہ حنفیہ ایمان جملہ مومنین کو بجمیع الوجوہ مساوی تسلیم کریں اور جمیع وجوہ میں تفاوت کا خواہ زیادۃ ونقصان ہو خواہ قوت وضعف وغیرہ انکار کریں مگر علمائے حنفیہ میں سے آپ کسی فرمایئے کہ شدت

عہ قاضی عضد کے اس شبہ کا (ایک امتی کی تصدیق نبی کی تصدیق کی برابر نہیں ہو سکتی) جواب دیتے ہوئے ملا علی قاری فرماتے ہیں۔ تسلیم ہے کہ برابر نہیں مگر بحث کے لحاظ سے یہ بیکار ہے کیونکہ بحث تو اس میں ہے کہ زیادتی اور کمی کا اطلاق عمومًا مقدار اعداد کے متعلق ہوتا ہے اور کیفیت کے تفا[illegible] اور ضعف سے تعبیر کیا جاتا ہے تو سوال [illegible] آیا ایمان کی مقدار اور شمار میں زیادتی ہوتی ہے یا اس کی کیفیت [illegible] کہا جائیگا کہ شمار میں تو اضافہ نہیں کہ [illegible] ایمان دس چیز و [illegible] اور بیس کو تو چیز لیلیے۔ یہ تو غلط [illegible] ہے۔ باقی رہا قوت اور کمزوری کا لحاظ تو [illegible] اسی لئے امام رازی [illegible] ہے جسکا باعث ایمان کی تفسیر کا اختلاف ہے کیونکہ ہم اگر [illegible] تو [illegible] یا کمی اور کہیں کہ مجموعہ علم و عمل کا نام ہو تو اب یا بغیر زیادتی اور کمی [illegible]

وضعف وقوت کا فیما بین ایمان جملہ مومنین کون منکر ہے حضرت امام نے بھی لایزید ولا ینقص ہی صراحۃً فرمایا ہے لایشتد ولایضعف یالایتفاوت بوجہٖ ما نہیں فرمایا اور بعینہ یہی معنی علمائے حنفیہ بیان فرماتے ہیں جیسا عبارت ملا علی قاری سے ظاہر ہے سو جس حالت میں کہ جمہور حنفیہ تفاوت بحسب الشدۃ والضعف کا انکار ہی نہیں فرماتے تو پھر قول قاضی عضد سے کیوں بیچارے حنفیہ کو دھمکایا جاتا ہے آپ نے بمقتضائے ظاہر پرستی فقط اس قدر دیکھ لیا کہ قول قاضی میں جملہ لانسلم ان حقیقۃ التصدیق لاتقبل الزیادۃ والنقصان موجود ہے یہ نہ دیکھا کہ اس کے بعد بل تتفاوت قوۃً وضعفاً بھی فرماتے ہیں بالجملہ قاضی عضد زیادۃ ونقصان بالمعنی المشہور کو جو کہ مخصوص بمقولہ کم ہے تصدیق میں ثابت نہیں کرتے ہاں وہ زیادۃ ونقصان کی کہ علی سبیل التوسع شدت وضعف کو بھی شامل مان لیا جاوے اس کا اثبات مقصود ہے چنانچہ جملہ بل تتفاوت قوۃ وضعفاً اس مراد پر دلیل کافی ہے ورنہ خود کلام قاضی ہی مختل ہوا جاتا ہے دعوی تو ثبوت زیادۃ ونقصان اور ثابت کریں تفاوت بحسب شدت وضعف اور زیادۃ نقصان بالمعنی الاعم تصدیق میں عند الحنفیہ بھی مسلم ہے دیکھئے ملا علی قاری ہی فرماتے ہیں وہی تقبل الزیادۃ والنقصان باعتبار القوۃ والضعف فی مراتب الایقان انتہی اس لئے بعد غور یوں معلوم ہوتا ہے کہ قاضی موصوف زیادۃ ونقصان عدم مسلمہ حنفیہ کو ثابت نہیں فرماتے ان کا مطلب یہ ہے کوئی ناواقف باعتبار معنی مجازی زیادۃ ونقصان قول امام کے یہ معنی نہ سمجھ بیٹھے کہ عند الامام ایمان مومنین بحسب الشدۃ والضعف بھی مساوی ہے یہ آپ کی خوش فہمی ہے کہ اس کو معارض مذہب حنفیہ سمجھ کر اس کی بناء پر اعتراض کرتے ہو اس جواب تحقیقی سے تو قول قاضی بھی ٹھیک ہو جاتا ہے اور مذہب حنفیہ پر بھی کچھ اعتراض نہیں ہو سکتا بلکہ بشرط فہم تائید ہی مفہوم ہوتی لیکن اگر کوئی صاحب بوجہ تعصب یا کم فہمی اس عرض احقر کو تسلیم نہ کریں اور برخلاف تصریح مذکور ملا علی ودیگر محققین اس کو خواہ مخواہ تنازع حقیقی ہی فرماد[illegible] اور مذہب قاضی یہ ہی ٹھہرا دیں کہ ان کے نزدیک زیادۃ ونقصان بمعنی حق[illegible] تصدیق میں ہوتی ہے تو قطع[illegible] آپ [illegible] خود قول قاضی ہی مختل ہو[illegible] تراور نیز خلاف عقل واقوال [illegible] کہ مقولہ کیف سے [illegible] بالکل ماننی پڑتی ہے اس کا جواب یہ ہے [illegible]

حنفیہ پر الزام نہیں ہو سکتا غایۃ مافی الباب قاضی نے امر مسلمہ حنفیہ کے مقابل لانسلم کہدیا مگر اس لانسلم بے دلیل سے حنفیہ کو الزام دینا سخت ناانصافی ہے بالخصوص جب کہ جمہور محدثین وفقہاء ومتکلمین موافق مذاہب حنفیہ فرماتے ہوں تو پھر تنہا ایک قاضی کے قول کو ان کے مقابلہ میں بیان کرنا بھی نازیبا ہے اور یہ امر حسب ارشاد امام رازی ودیگر علماء محقق ہو چکا ہے کہ نفس تصدیق میں کمی زیادتی نہیں ہو سکتی اگر شبہ ہو تو اقوال شاہ ولی اللہ صاحب وقاضی عیاض وغیرہ کو ملاحظہ فرمائیے ہاں مزید تاکید کے لئے ایک عبارت علامہ نووی کی اور نقل کئے دیتا ہوں جو در بارۂ مدعائے احقر حکم صریح ہے قال المحققون من اصحابنا المتکلمین نفس التصدیق لایزید ولاینقص والایمان الشرعی یزید وینقص بزیادۃ ثمراتہ وہی الاعمال ونقصانہا قالوا وفی ہذا توفیق بین ظواہر النصوص التی جاءت بالزیادۃ واقاویل السلف وبین اصل وضعہ فی اللغۃ وما علیہ المتکلمون انتہی اور بعینہ یہی مضمون قاضی عیاض نے شفا میں بیان فرمایا ہے وہل التجزی ممتنع علی مجرد التصدیق لایصح فیہ جملۃ وانما یرجع الی ما زاد علیہ من عمل او قد یعرض فیہ لاختلاف صفاتہ وتباین حالاتہ من قوۃ یقین وتصمیم اعتقاد ووضوح معرفتہ ودوام حالتہ وحضور قلب انتہی۔ اب ہمارے مجتہد صاحب ان دونوں عبارتوں کو ملاحظہ فرمادیں کہ قول اول سے بالتصریح ثابت ہے کہ محققین شافعیہ بھی نفس تصدیق میں زیادۃ ونقصان کے منکر ہیں اور یہی عبارت ثانی سے وضاحتہً ظاہر ہے مجتہد صاحب میں تو آپ کی وجہ سے عبارات علمائے معتبرین حنفیہ وشافعیہ کثر اللہ سوادہم نقل کرتے کرتے تھک گیا مگر دیکھئے آپ اب بھی سمجھتے ہیں یا نہیں خیر آپ اصل مطلب سمجھیں یا نہ سمجھیں مگر یہ خوب یاد رکھیں کہ مطلب ہمارا بعینہ وہی ہے جو جملہ محدثین وفقہائے اہل سنت رحمہم اللہ فرماتے ہیں رجاء وغیرہ کا اگر حکم فرماوے گے تو اکابر اہلسنت وجماعت میں سے کوئی اس تہمت سے نہ بچے گا کیونکہ مسئلہ مذکور میں فقہا ومحدثین میں فقط اختلاف لفظی ہے یہ آپ حضرات کی خوش فہمی ہے کہ اکابر کی اس قدر تصریحات کے بعد بھی تنازع حقیقی ہی سمجھے بیٹھے ہو مگر میں دعوی کرتا ہوں کہ انشاء اللہ تعالی آپ اور حضرت سائل سے یہ امر ہرگز ثابت نہ ہو سکے گا اگر میری عرض غلط معلوم [illegible] ہو کر دیکھئے مگر خدا کے لئے ایجاد [illegible] جو امر آپ خلاف ارشاد محققین وا[illegible] معارض عقل فرمادیں گے اس کو [illegible] اہل عقل بھی تسلیم [illegible] مسئلہ خاص میں جو حضرات مذہب [illegible]

بڑی شد و مد کے ساتھ طعن کرتے ہیں وہ کیا سمجھے ہوئے ہیں صاف معلوم ہوتا ہے کہ وہ حضرت نہ مطلب امام سمجھے نہ اقوال سلف کو ملاحظہ کیا فقط بعضے الفاظ مختلفہ سن کر بلا تدبر معنی شور و شغب مچانے لگے اور اشتہارات وغیرہ کے ذریعہ سے کیا کیا کچھ تعلّی و ناز بیجا فرمانے لگے انا للہ وانا الیہ راجعون یاللعجب و لضیعۃ الادب شعر

گر از بسیط زمیں عقل منعدم گردد
بخود گمان نبرد ہیچ کس کہ نادانم

اہل عقل کے نزدیک تو اس مسئلہ میں ان حضرات کے اعتراضات مذہب پر بعینہ ایسے معلوم ہوتے ہیں جیسے اندھوں کی جماعت بوجہ عداوت کسی شخص پر پتھر برسانے لگے حالانکہ وہ شخص ان کی پس پشت کھڑا ہوا ہے تو سوائے اس کے کہ وہ آنکھوں والا بلکہ سب دیکھنے والی اس جماعت کے اس لغو حرکت پر قہقہہ لگا دیں اور کیا ہو گا ہاں جو عدیم البصر ہو اور اس حال کے مشاہدہ سے معذور ہو اس پر ایسے امر کی لغویت ظاہر نہ ہو گی اسی طرح بے سمجھے قول امام و اقوال سلف کے نام پر اس قسم کے اعتراضات کرنے سے امام کے قول پر تو اعتراض ہو معلوم ہاں اہل فہم و دانش البتہ بے اختیار ہنسیں گے بالجملہ اب مجتہد صاحب و حضرت سائل کو لازم ہے کہ اول مذہب امام و مذہب جمہور محدثین و متکلمین میں اختلاف حقیقی ثابت کریں بعدہ ہم سے مدعائے امام کے لئے حجت قطعی طلب فرماویں اور اگر یہ نہ ہو سکے تو پھر مقتضائے انصاف یہ ہے کہ عرض گذشتہ احقر کو تسلیم فرماویں اور سمجھ جاویں کہ مذہب حنفیہ اس مسئلہ میں بعینہ مذہب جمہور ہے اور اختلاف محض لفظی ہے اور کلام مذکور قاضی عضد سے بلا تدبر استدلال کرنا اپنی لیاقت ظاہر کرنا ہے اس کے بعد مجتہد صاحب تزاید ایمان سے زیادۃ مومن بہ مراد لینے پر جو شروع دفعہ میں مذکور ہو چکی ہے اعتراض فرماتے ہیں۔

قولہ یہ مطلب بجز آپ جیسے ذکی و فہیم کے اور کس کے خیال میں آوے گا کہ بولیں لفظ ایمان اور مراد لیں وہ باتیں جن پر ایمان ہے انتہی۔

اقول جناب مجتہد صاحب یہ قصور ہمارا نہیں ہے ہم بیچارہ پابند تقلید اپنی طرف سے کیا خاک ایجاد کر [illegible] یہ حوصلہ و ذکاوت تو آپ [illegible] محققین کا حصہ ہے کہ جب قوت [illegible] کو حزن ہوتی ہے نہ تو اختلاف [illegible] واہ ہوتی ہے نہ مخالفت سلف [illegible] و محدثین کا خوف کیا جاتا ہے چنانچہ [illegible]

بلکہ اپنے قیاس واجتہاد کے مقابل اہل لغت کی بھی شنوائی نہیں ہوتی چنانچہ پہلی دفعہ
میں گزرچکا ہے ہم پر آپ نے وجہ عتاب فرماتے ہیں ہم تو بعقل محض ہیں آپ کے زعم
کے موافق اس خطاب کے مرتکب تو امام حنیفہ رحمۃ اللہ علیہ اور حضرت عبداللہ
بن عباس رضی اللہ تعالے عنہ ہوئے ہیں یہ ارشاد تو انھوں نے ہی فرمایا ہے کہ نصوص
مشتملہ تزاید ایمانی میں ایمان بمعنی مومن بہ مراد ہے چنانچہ دونوں بزرگوار ہی کے قول
اوپر نقل کر آیا ہوں اور زیادہ اطمینان مقصود ہو تو نواب صدیق الحسن خانصاحب بہادر
امیر المجتہدین کے رسالہ انتقاد الترجیح کو ملاحظہ فرمالیجئے دیکھئے انھوں نے بھی حضرت عبداللہ
بن عباس کا بعینہ یہ ہی مشرب لکھا ہے جو حضرت امام کا ہے افسوس ہمارے مجتہد الزمن
نے یہ تو کہہ دیا کہ ایمان سے مومن بہ مراد لینا کس کے خیال میں آسکتا ہے مگر اس
کی کوئی وجہ بیان نہ فرمائی ہم تو بطور یقین کہتے ہیں کہ آج تک ان معنی کی تغلیط علمائے
مستندین سے انشاء اللہ کسی نے بھی نہ کی ہوگی غایت مافی الباب مرجوح کہہ دیا ہو
گو وہ بھی فی الحقیقت تنازع لفظی ہے مگر بالجزم یہ فرما دینا کہ یہ معنی خیال ہی میں نہیں
آسکتے ہمارے مجتہد صاحب کا ثمرۂ تعصب ہے یہ امر محقق ہو چکا ہے کہ حقیقت ایمان عند
المحققین فقط تصدیق قلبی ہے اور یہ امر بھی سب کے نزدیک عقلاً ونقلاً بدیہی ہے کہ اس
تصدیق سے مراد تصدیق جمیع ما جاء بالرسل ہے سو اب ظاہر ہے جس زمانہ میں جمیع
جاء بہ الرسل دو امر تھے تو ان کی تصدیق کا نام ایمان تھا اور جب پانچ چار ہو گئے تو
ان کی تصدیق کا نام ایمان ہوا علی ہذا القیاس وقتاً فوقتاً جوں جوں تزائد احکام ح
نزول ہوتا گیا احاطہ تصدیق میں بھی وسعت و زیادتی ہوتی گئی غایتہ مافی الباب
تزاید تصدیق باعتبار ذات تصدیق نہ سہی باعتبار تعلق سہی مگر اس زیادتی کو زیادت
تصدیق و زیادت ایمان کہنا کسی طرح خلاف عقل نہیں ہو سکتا ظاہر ہے کہ جس قدر
مصدق بمعنی ما جاء بہ الرسل میں زیادتی ہوتی جائے گی اسی قدر تصدیق میں باعتبار
تعلق زیادتی ماننی پڑے گی اور ہم جمیع اوصاف میں بداہتہً مشاہدہ کرتے ہیں کہ تکثیر
تعلقات کی وجہ سے ا[illegible] اطلاق زیادۃ برابر سب اہل [illegible] کرتے ہیں د
زید اگر کسی سائل کو [illegible] شمار ضرور عمرو درہم تو یہ کہنا صحیح ہے کہ [illegible] اہل ع
زیاد[illegible] گ[illegible]ت دس شخص یا ایک شہر [illegible]

شخص کی زیر حکومت بیس آدمی یا چند شہر ہوں تو کہہ سکتے ہیں کہ اس کی حکومت
بہ نسبت اس کی حکومت کے زاید ہے یا کسی کو کسی علم کے دس مسئلہ معلوم ہوں اور کسی دوسرے
شخص کو ہزار مسئلہ اس علم کے معلوم ہوں تو اس کے علم کو اس کے علم سے بیشک
زاید کہہ سکتے ہیں اب دیکھئے امثلہ مذکورہ میں ایک کی سخاوت و حکومت و علم کو دوسری
شخص کی سخاوت یا حکومت یا علم سے زاید کہنے کے یہ معنی نہیں ہیں کہ حقیقت علم وغیرہ
میں جو کہ منجملہ کیفیات و اوصاف ہیں کوئی جزو گھٹ بڑھ گیا ہے بلکہ محض تزاید متعلقات
کی وجہ سے اوصاف مذکور کو زائد کہتے ہیں تو جیسے امثلہ مذکورہ میں بوجہ تزاید معلوم ومحکوم
وغیرہ جو علم و حکومت کو زائد کہہ دیا ہے بعینہ اسی طرح نصوص و معلومہ میں بوجہ
تزاید مومن بہ ایمان کو زائد فرما دیا ہے سخت ناانصافی ہے کہ ایسے جلی امر کی نسبت
مولوی محمد احسن صاحب فرماتے ہیں کہ یہ مطلب بجز آپ جیسے ذکی و فہیم کے اور کس کے
خیال میں آوے گا بالجملہ اقوال اکابر سے بھی بالتصریح اس اطلاق کی تصحیح ہوتی ہے
کما مر اور عقل و عرف بھی اس پر شاہد ہیں علاوہ ازیں ہم ان دلائل سے قطع نظر کر کے
پوچھتے ہیں کہ ہمارے مجتہد صاحب ہی اب زیادت و نقصان فی الایمان کے کوئی معنی
حضرت امام کے معنی سے عمدہ و اولی بلکہ مساوی ہی بیان کر دیں اور ہم کو بھی مطلع فرماویں
کہ آیات مشتملہ زیادۃ ایمان میں زیادۃ سے مراد و مطلوب یہ امر ہے سب اہل فہم پر ظاہر
ہے کہ مجتہد صاحب کا مبلغ سعی و جانفشانی اس بارہ میں یہ ہوگا کہ اعمال صالحہ کی وجہ
سے ایمان کو زائد فرما دیں گے مگر یہ امر پہلے محقق ہو چکا ہے کہ اعمال صالحہ عین یا جزو
ایمان نہیں ثمرات ایمان و توابع ایمان ہیں سو اول تو ہم وہی اعتراض جو مجتہد صاحب
نے ہم پر کیا ہے ان پر عاید کریں گے اور کہیں گے کہ یہ مطلب بجز آپ جیسے ذکی و فہیم کے
اور کس کے خیال میں آوے گا کہ بولیں ایمان اور مراد لیں ثمرات ایمانی دوسرے ازروئے
عقل و انصاف ایمان سے مومن بہ مراد لینا عرفاً و نقلاً اقرب الی الفہم ہے اور ثمرات
ایمانی مراد لینا بہ نسبت اس کے بعید ہے سب جانتے ہیں کہ تصدیق بدون مصداق
ورنہ ایمان بد[illegible] یہ ہرگز نہیں ہو سکتا بالا[illegible] قطع نصوص ثمرات ایمانی اعنی اعمال
صالحہ [illegible] ہوتا ہے بالجملہ ایمان کو جس قدر [illegible] تھا تو اتحاد و اتصال
[illegible] ایمانی میں ہرگز نہیں پھر تماشا ہے کہ با[illegible]

نہیں ایمان سے مومن بہ مراد لینا تو حضرت مجتہد صاحب کے خیال میں نہ آئے اور
حضرت شاہ ولی اللہ مع ہٰذا باوجود امکان انفکاک کے خیال مبارک میں آجائیں مقتضائے فہم وذکاوت شاید
یہ ہی ہے الغرض ہماری غرض فقط یہ ہے کہ اگر ہم دلائل سابقہ سے بپاس خاطر جناب دست
برداری بھی کریں تو آپ ہی کو کوئی معنی زیادت ایمان کے بفرض معلومہ میں ایسے
بیان فرمائیے کہ جو معنی ماخوذ حضرت امام سے راجح ہوں اور اگر ایسے معنی اتفاق سے
میسر نہ ہوں تو خیر اتنا تو ضرور ہو کہ بہ نسبت معنی امام مرجوح تو نہ ہوں ہم سخت متعجب ہیں
کہ ہمارے مجتہد صاحب نے اس دفعہ میں عجیب رقص الجمل کر رکھا ہے ابھی تو محققین حنفیہ
کے موافق بن جاتے ہیں اور فرماتے ہیں کہ جن سے یہ محققین مطالبہ دلیل کرتے ہیں انھیں
سے ہمارا مطالبہ ہے کما مرّ سابقاً اور کبھی حضرت امام اور جمہور محققین کے مدعا پر اعتراض
کرنا چاہتے ہیں چنانچہ ابھی ایمان سے مومن بہ مراد لینے پر استبعاد ظاہر فرمایا ہے حالانکہ
ایمان سے مومن بہ مراد لینا قول امام ہے کما مرّ اور محققین حنفیہ نے بھی یہ ہی فرمایا ہے
اور جس حالت میں کہ مجتہد صاحب محققین حنفیہ کے موافق ہیں تو اب اس بارہ میں حنفیہ پر
اعتراض کرنا محض خام خیالی ہے اول تو بروئے انصاف علمائے معتمدین حنفیہ میں سے کسی
نے اس کا خلاف نہیں کیا گو بظاہر کسی کے الفاظ سے کسی کو کچھ شبہ ہو مگر فی الحقیقت
مطلب میں سب متحد ہیں دوسرے بشرط تسلیم اگر کسی نے جمہور محققین کے خلاف کہہ دیا ہو تو
اس کو مذہب حنفیہ قرار دے کر جملہ حنفیہ کو اس کی وجہ سے مقابل بنا کر مطالبہ دلیل کرنا محض
تعصب وجہالت ہے ورنہ ہم کو بھی اجازت دیجئے کہ ہر کسی عامل بالحدیث کے قول کو
بنا بنا کر ہم آپ پر اعتراض پیش کر سکیں خواہ وہ موافق جمہور کہتا ہو یا مخالف معتبر یا غیر معتبر
مجتہد صاحب کو لازم تھا کہ اس مسئلہ میں اول مذہب امام و مذہب محدثین و محققین
میں تنازع حقیقی ثابت کیا ہوتا بعدہ اپنی شرط کے موافق ثبوت مدعا کے لئے کوئی نص صریح
قطعی الدلالۃ پیش کی ہوتی ان میں سے تو ایک بھی بیان نہ فرمائی شرح فقہ اکبر القاری
سے مل گئی اس کی عبارت بے سوچے سمجھے نقل فرمانے بیٹھ گئے [illegible]

[illegible] ہو خت علم تیر ازمن
[illegible] بقیت نشانہ نگرد

[illegible] ہے دیکھئے قاضی عضد وغیرہ کے

تو عرض کر چکا ہوں کہ آپ کے موافق ہے یا ہمارے اب جو کچھ آگے آپ نے طول لا طائل کو کام فرمایا ہے اس کو بھی نقل کرتا ہوں ؛

قولہ اور اگر یہ تاویل بعیدہ بے کھٹکے ٹھیک اور درست ہو جاتی تو امام محمد صاحب علیہ رحمۃ قول ایمانی کایمان جبرئیل کو کیوں مکروہ فرماتے شرح فقہ اکبر میں ہے "ومن ثمہ قال الامام محمد علی ما ذکرہ فی الخلاصۃ اکرہ ان یقول ایمانی کایمان جبرئیل ولکن یقول آمنت بما آمن بہ جبرئیل انتہی" اور نیز فقہ اکبر کی شرح میں ہے "وکذا لا یجوز ان یقول احد ایمانی کایمان الانبیاء بل ولا ینبغی ان یقول ایمانی کایمان ابی بکر و عمر و امثالہما" العجب کل العجب کہ جس قول کو محققین علمائے حنفیہ مکروہ و ناجائز فرماتے ہیں مولف رسالہ اس قول کو بتاویل بعید مجوز کر کے کہتا ہے کہ اس کا منکر ہی کون ہوگا اگر حنفیوں میں اس کا منکر ہو تو بتلایئے ع

چہ دلاور است دزدی کہ بکف چراغ دارد

انتہے کلام

اقول مجتہد الزمن نے حسب عادت قدیم اس قول میں بھی فہم و عقل سے اعراض کر کے محض بپابندی الفاظ ظاہری جو چاہا نقل کر دیا مجموعہ کلام میں بشرط فہم ایک جملہ بھی مفید مدعائے مستدل نہیں اہل فہم کو تو انشاء اللہ تقاریر سابقہ ملاحظہ کے بعد اس استدلال کی سخافت ظاہر ہو ہی جاوے گی ہاں مزید تاکید کے لئے بالاجمال کسی قدر یہاں بھی عرض کئے ہوں مجتہد صاحب جو معنی فرمودہ امام کو لفظ تاویل بعیدہ تعبیر فرماتے ہیں سو اس کے قرب و بعد کے حال تو مفصلاً عرض کر چکا ہوں اور بالفرض اگر معنی امام تاویل بعید ہیں تو آپ جو معنی زیادت مراد لیتے ہیں وہ بیشک ما بعد ہوں گے کما مر اور آپ نے جو قول امام محمد رحمۃ اللہ علیہ اور ملا علی قاری کا نقل فرمایا ہے اگر آپ اس کے ماقبل کو ملاحظہ فرماتے بلکہ خود اسی کلام کو بنظر فہم مطالعہ کرتے تو استدلال مذکور کا فساد آپ کو بھی واضح ہو جاتا خیر ماقبل و ما بعد کو تو رہنے دیجئے اول خود کلام امام محمد کو دیکھئے کہ بالتصریح قول امام [illegible] موئید ہیں ظاہر ہے کہ مطلب [illegible] خلاصہ یہ ہے کہ ایمان جمیع [illegible] من جمیع الوجوہ مساوی نہیں [illegible] جملہ مومنین مساوی [illegible] ہیں بھی [illegible] ہی فرمایئے کہ مساوات [illegible] کلام

سے آپ اس پر اعتراض فرماتے ہیں جناب مجتہد صاحب ہیچ عرض کرتا ہوں اگر آپ میں سلیقہ معانی فہمی و مدعا دانی ہوتا تو امام محمد کے قول کو دیکھ کر جو کچھ اعتراضات خیالی آپ کو کلام حضرت امام اعظم و علمائے حنفیہ پر سوجھتے تھے سب دفع ہو جاتے اور اس بارہ میں حضرات امام پر اعتراض و شبہ کا نام لیتے مگر آفریں ہے آپ کی رسائی ذہن کو کہ اور الٹا قول مذکور سے کلام حضرت پر اعتراض پیش کرتے ہو اصل بات یہ ہے کہ حضرت امام نے فرمایا ہے ایمانی کا یمان جبرئیل اور اہل فہم پر ظاہر ہے کہ مطلب امام مشابہت من جمیع الوجوہ نہیں بلکہ مقصود امام یہ ہے کہ تصدیق ماجاء بہ الرسل ان مومن بہ میں سب اہل ایمان عوام ہوں یا خواص برابر و مساوی ہیں ہاں جہات دیگر سے تفاوت بدیہی اور مسلم ہے مگر امام محمد نے یہ دیکھا کہ ہر زمانہ میں فہیم و غیر فہیم سب طرح کے لوگ ہوتے ہیں اور زمانہ اخیر میں بشہادت احادیث ایسے نام کے عالم بھی ہوں گے کہ جن کے نزدیک اجتہاد و فتویٰ کے لئے علم و عقل کی بھی ضرورت نہ ہوگی تو اس دور اندیشی کی وجہ سے انھوں نے فرمایا کہ گو مطلب فرمودہ امام کا بھی یہی ہے مگر چوں کہ بعض کی طرف سے یہ اندیشہ ہے کہ مبادا کلام امام سے مساوات علی الاطلاق سمجھ بیٹھیں چنانچہ ہمارے مجتہد صاحب کو بھی یہی خیال خام پیدا ہو رہا ہے اس لئے اس مطلب عبارت صریح سے تعبیر کرنا بہتر ہے تاکہ مظنہ غلط فہمی بھی باقی نہ رہے بشرط فہم خود لفظ اکرہ سے صاف ظاہر ہے کہ مدعا دونوں کلام ایک ہے ہاں کسی وجہ سے امام محمد کے نزدیک عبارت ثانی اولیٰ و انسب ہے یہ مطلب ہرگز نہیں کہ کلام اول سے جو مدعا ہے وہ غلط ہے بالجملہ امام محمد صاحب کا مقصود غلطی سے بچانا ہے۔ قول امام کی تغلیط منظور نہیں مگر ہائے افسوس مولوی محمد احسن صاحب جیسے ذکی باوجود اس تشریح کے بھی قول امام سے مساوات مطلقہ مراد لے کر اس عبارت کو مقام اعتراض میں پیش کرتے ہیں خیر امام محمد صاحب کی طرف سے یہ مصرعہ میں ہی پڑھے دیتا ہوں مصرعہ

پڑیں پتھر سمجھ پر آپ کی سمجھے تو کیا سمجھے

اور اگر ہم بپاس خاطر جنا[illegible]ں کہ مدعائے امام محمد یہ ہی [illegible]انی کا یمان جبرئیل کہنا ٹھیک نہیں [illegible]ن بہ جبرئیل کہنا ضرور [illegible]
وضو[illegible] بارہ [illegible]ل فقط یہ ہوگا کہ امام صاح[illegible] کا مدعا [illegible]

ہے مطلب امام ثبوت مساوات من کل الوجوہ نہیں غایۃ ما فی الباب اس مطلب کو
جملہ ایمانی کایمان جبرئیل کے ساتھ تعبیر کرنا غلط ہوا جس کا خلاصہ وہی تنازع لفظی ہوا اور
جن کی نظر کلام امام پر ہے وہ تو خوب جانتے ہیں کہ امام صاحب نے اسباب میں ایسی تصریح
فرمادی ہے کہ بشرط انصاف اس قسم کے اعتراضات کا مظنہ ہی نہیں گو اہل فہم کے نزدیک
تو قول امام محمد بھی مؤید قول امام ہے مگر یہہ آپ کی عادت اصلی ہے کہ جس کتاب یا عبارت
سے استدلال کرتے ہو فقط ایک دو جملہ کو موافق دیکھہ کر نقل فرماکر باقی سب سے قطع نظر
کر لیتے ہو اس دفعہ کے شروع میں بھی آپ نے ایسا ہی کیا ہے ایک جملہ کلام امام سے نقل
کرکے اور جمیع امور سے قطع نظر کر کے کہہ دیا کہ اس قول کو معنی ظاہری پر جو حمل کرتا ہے
اس پر ہم اعتراض کرتے ہیں کما مر مفصلاً اور اب بھی آپ نے جو فرمایا ہے اس میں بھی
بشرط فہم ایسا ہی کیا ہے دیکھئے شرح فقہ اکبر میں اس بحث میں یہہ بھی ہے روی عن[1] ابی
حنیفۃ رحمہ اللہ انہ قال ایمانی کایمان جبرئیل علیہ السلام ولا اقول مثل ایمان جبرئیل
لان المثلیۃ تقتضی المساوات فی کل الصفات والتشبیہ لا تقتضیہ بل یکفی لاطلاقہ المساوات
فی بعضہ فلا احد یسوی بین ایمان آحاد الناس و ایمان الملئکۃ والانبیاء علیہم السلام من
کل وجہ انتہی دیکھئے اس عبارت سے صاف ظاہر ہے کہ عند الامام مشابہت و مساوات
ایمان جملہ اہل ایمان بعض وجہ سے مراد ہے یہ مطلب نہیں کہ بجملہ وجوہ مساوی ہیں بلکہ
بالتصریح یہ بھی معلوم ہوگیا کہ ایمان آحاد الناس اور ایمان ملائکہ و انبیاء علیہم السلام کو
بجمیع وجوہ کوئی بھی مساوی نہیں کہتا اب آپ ہی فرمائیے کہ جب خود حضرت امام نے
ایمانی کایمان جبرئیل کا مدعا صراحۃً بیان فرمایا تو اب اس کے مدعا پر آپ کا کونسا شبہ
پیش کیا جا سکتا ہے اور قول امام محمد مدعائے امام کے کیونکر مخالف ہو گیا مجتہد صاحب کو
کچھہ تو فہم و حیا کو کام میں لایئے میں تو آپ کے طفیل سے عبارات نقل کرتے کرتے اور آپ
غلطیوں پر شبہ کرتا کرتا تھک گیا آپ جب فرماتے ہیں ایسی فرماتے ہیں کہ مطلب
قائل سے دور اور فہم اہل فہم سے یکسو ہوتی ہے اب یوں جی چاہتا ہے کہ کلام مذکورہ

[1] حضرت امام ابو [illegible] اللہ علیہ سے روایت ہے کہ آپ نے [illegible] جبرئیل علیہ السلام کے ایمان کے
مشابہ [illegible] میرا ایمان جبرئیل علیہ السلام کے ایمان کی [illegible] معنی تو یہ ہیں کہ جملہ صفات میں برابری
ہو اور [illegible] یہ ضروری نہیں بلکہ کسی ایک وصف میں برابر [illegible] کوئی بھی نہ
[illegible] عبارت سے افراد امت اور ملائکہ اور انبیا علیہم السلام [illegible]

مجتہد صاحب کے ماقبل و مابعد کو بھی نقل کیا جائے تاکہ اہل انصاف کو مجتہد صاحب کی لیاقت و قابلیت اور بھی واضح ہو جائے دیکھئے شارح فقہ اکبر نے قول مذکورہ امام محمد کو نقل کر کے اکرہ کی دلیل میں یہ بیان کیا ہے عـــه وذلک لان الاول یوہم ان ایمانہ کایمان جبرئیل من جمیع الوجوہ ولیس الامر کذلک لما ہو الفرق البین بینہما ہنالک انتہی دیکھئے اس عبارت سے صاف ظاہر ہے کہ امام محمد کو وہمیوں کا وہم دور کرنا منظور ہے قول معلوم کی تغلیط مقصود نہیں آپ نے حسب العادت بلا تدبر فقط قول امام محمد کو نقل کر دیا اور مابعد سے قطع نظر فرما بیٹھے آگے دیکھئے ساری عبارت یہ ہے کہ عـــه والمومنون مستوون ای متساوون فی الایمان ای فی اصلہ والتوحید ای فی نفسہ وانما قیدنا بہما فان الکفر والایمان کالعمی مع البصر ولاشک ان البصراء یختلفون فی قوۃ البصر وضعفہ فمنہم الاخفش والاعشی ومن یری الخط الثخین دون الرقیق الا بزجاجۃ ونحوہا ومن یری عن قرب زائد علی العادۃ وآخر بضدہ ومن ہہنا قال محمد علی ما تقدم اکرہ ان یقول ایمانی کایمان جبرئیل الخ وکذلا یجوز ان یقول احد ایمانی کایمان الانبیاء علیہم السلام بل ولا ینبغی ان یقول ایمانی کایمان ابی بکر وعمر وامثالہما فان تفاوت نور کلمۃ التوحید فی قلوب اہلہا لا یحصیہ الا اللہ سبحانہ الی آخر کلامہ ۔

اب اہل فہم انصاف فرما دیں کہ مجموعہ عبارت سے کسقدر واضح ہے کہ مطلب امام محمد شارح موصوف فقط بطلان مساوات من کل الوجوہ وفساد مشابہت من حیث الشدۃ والضعف ہے اس کلام سے ثبوت زیادت ونقصان فی حقیقۃ الایمان سمجھنا مدعیان اجتہاد ہی کا کام ہے۔ مجتہد صاحب کچھ تو شرمائیے دعوے تو یہ کہ ہمارا مطلب نص صحیح قطعی الدلالۃ

عـــه میں مکروہ سمجھتا ہوں ۱۲ عـــه اور یہ اس لئے کہ اول سے یہ وہم ہوتا ہے کہ ان کا ایمان ہر اعتبار سے حضرت جبرئیل کے ایمان جیسا ہوگا۔ حالانکہ ایسا یقیناً نہیں کیونکہ ان دونوں میں کھلا ہوا فرق ہے ۱۲ عـــه اور مسلمان ایمان میں یعنی اصل ایمان اور نفس توحید میں برابر ہیں، اور ہم نے یہ قیدیں اس لئے لگا دی ہیں کہ کفر و ایمان کی نسبت ایسی ہی ہے جیسے بینائی اور نابینائی کی اور یہ ایک غیر مشکوک حقیقت ہے کہ بینائی کے قوت اور ضعف کے لحاظ سے سو آنکھوں کے درجے متفاوت ہوتے ہیں کوئی چوندھا ہوتا ہے۔ کسی کو رتوندا آتا ہے کوئی موٹے خط کو تو دیکھ سکتا ہے پتلے خط کو بغیر چشمہ کے دیکھ ہی نہیں سکتا اور کوئی بہت پاس سے دیکھ سکتا ہے اور کوئی اس کے برعکس ہوتا ہے اور اسی وجہ سے امام محمد صاحب نے فرمایا [illegible] مکروہ سمجھتا ہوں "میرا ایمان [illegible] علیہ السلام کے ایمان جیسا ہے" اور یہ [illegible] کہے کہ میرا ایمان انبیاء علیہم السلام [illegible] جیسا ہے اور نہ یہ مناسب [illegible] حضرت ابو بکر اور عمر۔ اور ان [illegible] جیسا گردا [illegible] تفاوت ہے اس کو اللہ ہی [illegible] جانتا ہے

سے ثابت و محقق ہے اور مقام استدلال میں اقوال حنفیہ بلا تمیز موافق و مخالف نقل فرمانے شروع کر دے جس کو دیکھ کر اہل فہم تو یہی کہتے ہیں کہ اجتہاد و تصنیف و افضل المتکلمین ہونے کے لئے علم تو درکنار عقل کی بھی ضرورت نہیں ہم برابر تنبیہ کرتے چلے آتے ہیں اور ادلہ کاملہ میں بھی متنبہ کر دیا تھا کہ ایمان جملہ مومنین کو باعتبار شدت و ضعف کوئی بھی مساوی نہیں مانتا کما مر آنفاً کلام علی القاری پھر تماشا ہے کہ آپ کی آنکھیں بند کر کے وہی دلائل پیش کئے جاتے ہو کہ مثبت شدت و ضعف ہیں اس قسم کی عبارات سے ہم پر اعتراض کرنا آسمان کی جانب تھوکنا ہے یہ قصہ تو ہو چکا اور طرفہ ماجرا سنئے عبارات ادلہ کا مطلب یہ تھا کہ تساوی ایمان کے معنی اگر مساوات فی الشدۃ والضعف ہے تو اس کا حنفیہ سے کوئی بھی قائل نہیں ہاں اگر یہ مطلب ہے کہ جن باتوں پر انبیاء و ملائکہ کو ایمان ہے انھیں باتوں پر عوام کو بھی ایمان ہے تو اس کا منکر ہی کون ہوگا سو اب ہمارے مجتہد صاحب قول سابق امام محمد کو نقل فرما کر ادلہ کاملہ کے قول ثانی پر اعتراض کرتے ہیں اور مطلب یہ ہے کہ ادلہ میں تو یہ تھا کہ اس منکر ہی کون ہوگا حالانکہ محققین علمائے حنفیہ اس کو مکروہ و ناجائز فرماتے ہیں مگر میں سخت حیران ہوں کیا اس کو مجتہد صاحب کی خوش فہمی پر محمول کروں یا راست بازی و دیانتداری سمجھوں ظاہر ہے کہ ادلہ کا مطلب تو یہی تھا کہ باعتبار امور مومن بہ یہ سب مساوی ہیں اس کا کون منکر ہے اور یہی بعینہ صراحۃً امام محمد کے قول کا مدعا ہے پھر قول امام کی وجہ سے اس کی تغلیط کرنی صریح دھوکا دہی نہیں تو پھر کیا ہے افسوس ہم تو اب تلک یہ سمجھ رہے تھے کہ ہمارے مجتہد صاحب کو عقل فہم کی زیادہ ضرورت ہے مگر معلوم ہوتا ہے کہ شاید راست بازی و دیانتداری کی بھی احتیاج ہے شعر ؎

جو عقل و فہم و دیانت کہیں یہاں بکتی !
تو ہم بھی لیتے کسی اپنے مہربان کے لئے

ہم تو اب تلک اسی امر کے شاکی تھے کہ تمام دفعہ میں مجتہد صاحب تنازع لفظی کو تنازع حقیقی سمجھ [illegible] مطلب قائلین و مذہب امام سے [illegible] قطع نظر فرما کر اعتراض پیش کر رہے ہیں [illegible] اللہ اب اس سے بھی ترقی ف[illegible] الفاظ سے بھی یکسو ہو کر [illegible] سے کام لینے لگے ترقی معکوس اسی [illegible] ہم کو

دھمکاتے ہیں اور فرماتے ہیں کہ چہ دلاور است دزدے کہ بکف چراغ دارد شاباش خیر آپ نے
اچھا کیا کہ یہ مصرعہ لکھدیا شاید ہم بھی لکھتے تو یہی لکھتے اہل فہم اس کا مصداق آپ سمجھ
لیں گے کہ کون ہے عاقلان خود میدانند اب آگے ہمارے مجتہد صاحب اور استدلال
عجیب پیش کرتے ہیں:

قولہ:- اگر عوام مقلدین جن کا ایمان تقلیدی ہے ایمان میں قدم بقدم انبیاء اور
اور ملائکہ ہیں تو امام صاحب وغیرہ کے نزدیک بسبب نہ چھوڑنے تقلید اور ترک کرنے
نظر و استدلال کے کیوں گنہگار و عاصی رہتے ہیں شرح فقہ اکبر میں ہے الی
آخر ما قال:

اقول جناب مجتہد صاحب آپ نے جو عبارت شرح فقہ اکبر کی نقل فرمائی ہے
دیکھیے صاف موجود ہے قال ابو حنیفۃ وسفیان الثوری والملائک والاوزاعی والشافعی
واحمد وعامۃ الفقہاء واہل الحدیث صح ایمانہ ولکنہ عاص بترک الاستدلال انتہی۔ ہمارا اور
آپ کا نزاع تو گو آپ اصل مطلب نہ سمجھیں فقط اس امر میں ہے کہ آپ کے کہنے کے موافق
حقیقت ایمان میں کمی زیادتی ہے اور ہم کیا جمہور علمائے اہل سنت و جماعت اس کو
غلط فرماتے ہیں پھر شخص کے مذکور کے بوجہ ترک استدلال عاصی ہونے سے ثبوت زیادہ
فرمائیے تو سہی کیونکر ہوا۔ شاید آپ مساوات ایمان جملہ مومنین کے یہ معنی سمجھے ہو کہ جیسے
انبیاء علیہم السلام معاصی سے معصوم ہیں اسی طرح پر عوام مومنین کو بھی معصوم
ہونا چاہیے۔ نعوذ باللہ من ہذہ الخرافات جناب عالی! پہلے عقل و ہوش مجتمع کر
کے منشاء نزاع کو سمجھیے پھر کچھ منہ سے نکالیے اور اگر بے سوچ سمجھے عبارات نقل
فرمانے سے موافق مثل مشہور کے ہمیں بوجھیں دانا منظور ہے تو خیر جو چاہیے فرمائیے
اور اس استدلال عجیب سے یہ بھی معلوم ہوتا ہے کہ آپ کے نزدیک احکام مومن بہا
میں عوام لوگ انبیاء علیہم السلام کے قدم بہ قدم نہیں ورنہ آپ اس قدم بقدم ہونے
پر اعتراض ہی کیوں فرماتے سوا یہ آپ کا مطلب اول تو جملہ آمنت بما آمن بہ جبرئیل
جس کو آپ اپنی تائید کے لئے بھی نقل کر چکے ہیں صریح مخالف [illegible] سا یہ بھی
البطلان ہے کہ اہل سنت [illegible] خوارج و معتزلہ تک کو بھی ا[illegible] جیب
اگر بیچ ہے [illegible] باعتبار مومن بہ کون زیادہ [illegible] نقصان [illegible]

ع یعنی امام ابوحنیفہ و سفیان ثوری و امام مالک و امام اوزاعی و امام شافعی و امام احمد بن حنبل اور [illegible]

کا قائل ہے مجتہد صاحب نفس ایمان میں زیادت ونقصان ماننے سے تو مذہب خوارج اور معتزلہ ہی کے موافقت مفہوم ہوتی تھی مگر ایمان مومنین کو باعتبار مومن بہ کے زاید وناقص کہنے سے تو ایجاد بندہ کمال کو پہنچ گیا دیکھئے یہ آپ کا اجتہاد بے بنیاد اور کیا کیا رنگ لاتا ہے سبحان اللہ شارح موصوف تو تمیع مجتہدین ومحدثین وفقہاء کا مذہب کس صراحۃ کے ساتھ بیان کرتا ہے کہ صح ایمانہ ولکنہ عاص بترک الاستدلال جس کا حاصل یہ ہوا کہ شخص مذکور مومن ہے یعنی نفس ایمان میں کچھ خرابی نہیں ہاں ایک امر آخر کی وجہ سے وہ شخص عاصی ہے اور آپ بلا تدبر اس سے ثبوت زیادت فی نفس الایمان کرتے ہیں اس کے بعد مجتہد صاحب ایمان کی مقولہ کیف سے ہونے پر یعنی حقیقۃ ایمان فقط تصدیق قلبی ہونے پر اعتراض فرماتے ہیں ؛

قولہ ایمان کا مقولہ کیف سے ہونا محض دعویٰ ہے جب تلک مدلل نہ کیا جائے کیونکر تسلیم ہو کیونکہ جو لوگ قائل ہیں اس بات کے کہ اعمال بھی داخل ایمان ہیں ان کے نزدیک ایمان کیونکر مقولہ کیف سے ہو گا جب تلک عدم دخول اعمال حقیقۃ ایمان میں دلیل سے ثابت نہ کیا جاوے ؛

اقول بحول اللہ وقوتہ جناب مجتہد صاحب اعمال کا حقیقۃ ایمان میں داخل ہونا تو اہل سنت وجماعت میں سے کسی کا بھی مذہب نہیں بلکہ جو ایسا کہے وہ مذہب اہل سنت سے خارج ہے یہ رائے تو اہل اعتزال وخوارج کی ہے کہ نفس الایمان کا رکن اعمال صالحہ کو بھی کہتے ہیں یہ احقر بھی اوراق سابقہ میں بالتفصیل اس کو عرض کر آیا ہے گھبرایئے نہیں ذرا ہوش وحواس مجتمع کر کے آپ بھی تو ملاحظہ فرمایئے کہ جس حالت میں اعمال صالحہ کو حسب ارشاد جناب داخل حقیقۃ ایمان مان لیا جاوے اور یہ ظاہر ہے کہ وجود کل بدون وجود اجزاء ممکن نہیں تو پھر یہ مطلب ہوا کہ بدون اعمال صالحہ حصول نفس ایمان ممکن ہی نہیں اور یہ بعینہ مذہب معتزلہ وخوارج خذلہم اللہ ہے خدا کے لئے ہماری بدشگونی کی طمع میں اپنی ناک کو تو نہ بھول جایئے اور دلائل نقلیہ مطلوب ہیں تو اوراق سابقہ میں [illegible] دیکھیے کہ بحث بثبوت تنازع لفظی ہے اقوال محققین مثل شاہ ولی اللہ صاحب [illegible] عبد العزیز صاحب وامام غزالی [illegible] عمر بن صلاح وقاضی [illegible] امام نووی وغیرہ رحمہم اللہ تعالیٰ کی [illegible] ظاہر ہے

کہ اعمال صالحہ داخل نفس ایمان نہیں بلکہ متممات و ثمرات ایمانی ہیں اور اگر اب بھی اور
دلائل واضحہ مطلوب ہوں تو دیکھیئے کہ امام فخرالدین رازی فرماتے ہیں اذا عرفت ہذہ
المقدمہ فنقول الایمان عبارۃ عن التصدیق بکل ما عرف بالضرورۃ کونہ من دین محمد
صلی اللہ علیہ وسلم مع الاعتقاد اس کے بعد چھ دلایل سے یہ ثابت کیا ہے کہ ایمان فقط
تصدیق قلبی کا نام ہے اعمال صالحہ داخل حقیقت ایمانی نہیں اخیر کے تین دلایل جن میں
مدعائے مذکورہ کو بذریعہ آیات قرآنی ثابت کیا ہے عرض کرتا ہوں الرابع ان اللہ تعالیٰ
کلما ذکر الایمان فی القرآن اضافہ الی القلب قال من الذین قالوا آمنا بافواہہم ولم
تؤمن قلوبہم وقولہ قلبہ مطمئن بالایمان کتب فی قلوبہم الایمان ولکن قولوا اسلمنا ولما یدخل
الایمان فی قلوبکم الخامس ان اللہ تعالیٰ اینما ذکر الایمان قرن العمل الصالح داخل فی ا
لایمان لکان ذالک تکرارا السادس انہ تعالیٰ کثیرا ذکر الایمان وقرنہ بالمعاصی قال ا
لذین آمنوا ولم یلبسوا ایمانہم بظلم وان طائفتان من المومنین اقتتلوا الخ بعدہ فرماتے ہیں واحتج
ابن عباس علی ہذا بقولہ تعالیٰ یایہا الذین آمنوا کتب علیکم القصاص فی القتلی من ثلاثۃ
اوجہ الی آخر کلامہ الشریف بعینہ یہی تقریر صاحب بیضاوی نے بیان کی ہے اور اس
مطلب کو یعنی حقیقۃ ایمان محض تصدیق قلبی ہونے کو آیات مذکورہ وغیرہ سے ثابت کیا
ہے اور دیکھیئے امام رازی نے یہ بھی فرمایا ہے ان الایمان اقرار باللسان ومعرفۃ بالقلب
وہو قول ابی حنیفہ وعامۃ الفقہا انتہی اب مجتہد صاحب دیکھیئے ہماری عرض آیات قرآنی
واقوال مفسرین وجمہور فقہا کے ارشاد سے ثابت ہوگئی یا نہیں بلکہ احادیث کثیرہ اس امر
پر دال ہیں چنانچہ کتب تفسیر وحدیث مثل نووی وغیرہ میں موجود ہے اس کے شواہد
اس قدر کتب مختلفہ میں موجود ہیں کہ جن کا نقل کرنا سخت دشوار ہے اور انشاء اللہ
جس قدر احقر نے بیان کر دیئے ہیں ان کو بھی آپ دیکھکر بشرط فہم یہی
فرمائینگے

ع ایمان نام ہے ان تمام چیزوں کی تصدیق کا اور اعتقاد کا جن کی متعلق بدیہی طور سے یہ معلوم ہو چکا کہ وہ دین
محمد صلی اللہ علیہ وسلم کا جزو ہیں ع چوتھے یہ کہ اللہ تعالیٰ نے جہاں قرآن پاک میں ایمان کا ذکر کیا ہے [illegible] اضافت قلب کی طرف
فرمائی ہے [illegible] معلوم ہوتا ہے کہ اس کا تعلق قلب ہی سے ہو پانچویں یہ کہ جہاں بھی خداوند عالم نے ایمان کا ذکر کیا ہے تو عمل [illegible] کے ساتھ ذکر کیا
ہے پس اگر عمل صالح ایمان میں داخل ہوتا تو ایمان کے بعد عمل صالحہ ذکر تکرار ہوتا۔ چھٹے یہ کہ اللہ تعالیٰ نے [illegible]
اور اس کے بعد معاصی [illegible] عمل اور ایمان کا تغائر معلوم ہوتا ہے ۱۲

مصرعہ تن ہمہ داغ داغ شد پنبہ کجا کجا نہم

مگر یہ میں خود کہتا ہوں کہ یہ دلائل مذکورہ مخالف مذہب اہل حدیث و مذہب شوافع وغیرہ
اہل سنت ہرگز نہیں کیونکہ اہل سنت وجماعت کا منشا سب کا واحد ہے تنازع محض
لفظی ہے کما مر مفصلاً اور یہ ہمارے دلائل ان لوگوں کے مقابلہ میں ہیں کہ جو حضرات مثل مجتہد
صاحب کے اعمال صالحہ کو داخل حقیقت ایمانی جتعنی بتالنی یا فرماتے ہیں کما ہو ظاہر اور اگر ہمارے مجتہد
صاحب اپنی غلطی پر متنبہ ہو کر مذہب اہل حدیث اختیار کریں گے اور ان کی آڑ لیں گے تو
مرحبا یا لوفاق پھر ہم میں اور ان میں اس بارہ میں درحقیقت کچھ اختلاف ہی نہ رہے گا
الغرض مجتہد صاحب اگر تنازع لفظی کی جانب آئیں گے تو انہی کی خوش فہمی ثابت ہوگی ہم
کو کیا نقصان اور اگر ہم سے تنازع حقیقی ثابت کرنا چاہیں گے تو پھر اپنا ہی نقصان کریں
گے اور جمہور اہل سنت و آیات و احادیث کا خلاف کر کے شریک رائے اہل اعتزال
وخروج ہونا پڑے گا اب ان کو اختیار ہے جو شق چاہیں اختیار فرما دیں ھذا اخیر کو
دیکھئے مجتہد الزمن کون سی کروٹ لیتے ہیں مگر مجھ کو زیادہ خوف اسی کا ہے کہ ہمارے
مجتہد صاحب اصل مدعائے علیحدگی فرما کر الفاظ مختلفہ بحسب الظاہر کے بھروسے
لڑنے کو مستعد ہو جائیں گے عجب نہیں کتب تفسیر وغیرہ کے وجہ سے کہیں یہ نہ فرما بیٹھیں
کہ مذہب داہل حدیث و خوارج و معتزلہ کا ایک مطلب ہے اور سب کے نزدیک اعمال
داخل حقیقت ایمان ہیں خیر ہمارا جو کام تھا ہم تو مکرر سہ کرر عقلاً نقلاً اسی لئے متنبہ کر
چکے ہیں اب آپ کو اختیار ہے مگر خدا کے لئے جو کچھ کیا جائے وہ سوچ سمجھ کر کیا جائے
جیسا آپ نے مصباح الادلہ میں اندھیر کیا ہے کہ کوئی دلیل بھی اب تلک ایسی نہیں بیان
کی کہ جس کو مدعائے جناب سے علاقہ ہو اور ہمارے مدعا کے خلاف ہو ایسے نہ کیجئے
ہم پھر بھی استحساناً اپنا دعوے کہ ہم جس کے درپئے ثبوت ہیں اور اس کی جوابدہی کے ذمہ
کش ہیں بالتصریح عرض کئے دیتے ہیں جو صاحب اعتراض کرنا چاہیں اس کو پہلے ملاحظہ
فرمالیویں سنئے حنفیہ کا مذہب امر متنازع فیہ میں یہ ہے کہ اصل ایمان جو کہ بشہادت
ادلہ عقلیہ و نقلیہ [illegible] تصدیق ہے قابل زیادت و نقصان حقیقی یعنی باعتبار کمیت ہرگز
نہیں لیکن [illegible] اعتبار مومن بہ زمانہ جناب رسالت مآب میں بیشک ہوتی تھی
اور زیا [illegible] نقصان بمعنی غیر متعارف جو کہ شدت و ضعف کو کہتے [illegible] کے

ہم بھی منکر نہیں چنانچہ ہر ایک امر کا حال مفصلاً اس ضمن میں گذر چکا ہے اس کے خلاف اگر آپ حسب قرار داد خود کسی نص صحیح قطعی الدلالۃ سے ثابت فرما دیں اور یہ نہ ہو سکے تو کسی اور ہی دلیل عقلی و نقلی قابل تسلیم اہل فہم سے اس کے مناقض و معارض ثبوت کو پہنچائیں تو اس وقت بیشک ہمارے ذمہ جواب ہی ضرور ہوگی مگر پھر کہتا ہوں کہ خدا کیلئے تنازع لفظی میں پڑکر وقت ضایع نہ کیجئے اس سے نہ آپ کو نفع نہ ہم کو نقصان آپ انصاف سے کہ ایمان کا مقولہ کیف سے ہونا کیا دعوی محض ہے آپنے فرمایا تھا کہ جب تلک مدلل نہ کیا جائے کیونکر تسلیم ہو سو اب تو مدلل ہونے میں کوئی دقیقہ باقی نہیں رہا پھر تسلیم میں کیا دیر ہے اور ایفائے وعدہ میں کیا توقف یہ ارشاد تو مجتہد الدہر ایمان کے مقولہ کیف سے نہ ملنے کی حالت میں تھا آگے بعد التسلیم فرماتے ہیں :۔

قولہ سلمنا کہ ایمان مجرد تصدیق ہے تو بھی عدم زیادت و نقصان حیز منع میں ہے کما منع القاضی العضد و بعض المحققین انتہی :۔

اقول جناب مجتہد صاحب اس استدلال بے نظیر کی کیفیت تو اوپر بتمامہ مزید علیہ عرض کر چکا ہوں ذہن عالی میں اب تلک اس کا مطلب بھی نہیں آیا سمجھنے سے پہلے ہی استدلال کرنے لگے بالجملہ زیادت و نقصان متنازع فیہ یعنی بمعنی حقیقی و متعارف کا ثبوت اس قول سے ہرگز نہیں ہوتا جو ہمارے مدعا کے معارض ہو البتہ زیادت و نقصان بالمعنی الاعم پر یہ عبارت دال ہے سو وہ ہمارے عین مدعا ہے تفصیل گزشتہ کو ملاحظہ فرما کر چپ ہو رہیئے اس کے بعد مجتہد صاحب نے عبارات ادلہ پر ایک اور اعتراض کیا ہے جس کا خلاصہ یہ ہے کہ دلیل کاملہ میں کہا تھا کہ ایمان مقولہ کیف سے ہے اور مقولہ کیف میں بالذات کمی بیشی مساوات کا امکان نہیں ہوتا حالانکہ والمومنون متساودن فی الایمان قول امام ہے تو جیسا ایمان میں باوجودیکہ مقولہ کیف سے ہے مساوات تسلیم کرتے ہو اگر اسی طرح زیادت و نقصان بھی مان لیا جاوے تو کیا خرابی ہے سو اس کا ایک جواب تو یہی ہے کہ حضرت امام جو جملہ مومنین کو مساوی فی الایمان [illegible] تے ہیں تو اس کا مطلب یہ نہیں کہ یہ مساوات باعتبار ذات ایمان ہے بلکہ بوجہ [illegible] مومن بہ [illegible] ہیں اور ایمان میں جو کہ مقولہ کیف سے ہے اگر [illegible] ات

ممنوع بھی تو بالذات ممنوع بھی کما ہو ظاہر بواسطہ امور آخر کون ممنوع کہتا ہے بالجملہ
قول امام وعبارت ادلہ میں تعارض نہیں ہے کیونکہ ثبوت فی الایمان قول امام میں
باعتبار ذات ایمان نہیں بلکہ مومن بہ کی وجہ سے ہے اور عبارت ادلہ میں جو معنی مساوات
ہے اس سے مراد مساوات بالذات ہے جس حالت میں کہ قول امام میں حکم مساوات
فیما بین ایمان جملہ مومنین باعتبار مومن بہ ہے تو ظاہر ہے کہ اس جہت سے زیادتی و
نقصان کا ہرگز احتمال نہیں ہوسکتا جو آپ ثبوت مساوات کی وجہ سے ثبوت زیادت
ونقصان فرمانے لگے اور دوسرا جواب شبہ مذکور کا یہ ہے کہ مساوات کے ایک معنی
تو یہ ہیں کہ دو چیزوں کے اجزاء برابر ہوں سو یہ معنی تو ظاہر ہیں کہ مقولہ کیف میں غیر ممکن ہی
اور یہ معنی مساوات کے زیادت ونقصان بحسب الاجزاء کی قسم ہیں جہاں ان کا احتمال
ہوسکتا ہے وہیں اس کا بھی احتمال ہوگا اور یہ زیادت ونقصان ومساوات خواص
کمیات سے ہیں اور دوسرے معنی مساوات کے یہ ہوتے ہیں کہ دو چیزیں کسی امر خاص میں
باہم مشترک ہوں اور کسی میں کوئی جزو بہ نسبت دوسرے کے زائد نہ ہو گو باعتبار
قوت وضعف متفاوت ہوں مثلاً یوں کہا جائے کہ نور شمس و نور قمر حقیقت نور میں مساوی
ہیں یا حرارت نار وحرارت آب گرم اصل حرارت میں یکساں ہیں اور مساوات بالمعنی الثانی خواص
کمیات سے نہیں ہے کیفیات وغیرہ پر بھی اس کا اطلاق جائز ہے کما بینا سو مساوات مثبتہ
حضرت امام مساوات بالمعنی الثانی ہے اور جس مساوات کے مقولہ کیف سے عبارت
ادلہ کاملہ میں نفی کی ہے وہ مساوات بالمعنی الاول ہے جو کہ خواص کمیات سے ہے اور آپنے
جو تقریر شبہ میں ثبوت مساوات کی وجہ سے احتمال زیادت ونقصان حقیقت ایمانی
میں نکالا ہے وہ جب صحیح ہوتا کہ مساوات مثبتہ حضرت امام سے مساوات بالمعنی
الاول جو کہ قسیم زیادت ونقصان وخواص کمیات سے ہے مراد ہوتی کما لا یخفی آپ کے
اس شبہ کا ماحصل بھی درحقیقت تنازع لفظی ہی ہے ان استدلالات عجیبہ اور
اعتراضات کے غریبہ کے بعد مجتہد زمن نے یہ دعوی کیا ہے کہ بعض آیات واحادیث
مشعرہ زیادت ا[illegible] بھی ہیں کہ جن میں تاویل مذکورہ سابقہ حضرات امام وحضرت
ابن عباس [illegible] عن المعنی تزاید باعتبار الاحکام والاخبار جس کا دعوی ادلہ کاملہ
میں کیا [illegible] سکتے اور ہم بقصد اختصار دو ایک آیات وا[illegible]

کہ جو زیادت ایمان پر دلالت کرتی ہیں مگر تزاید احکام و اخبار کے وہاں پتہ بھی نہیں
انتہی ملخصاً مجتہد صاحب۔ قبل بیان آیات و احادیث ایک عرض مختصر میری بھی سن لیجئے
وہ یہ ہے کہ دلائل مسائل عشرہ معلومہ کا نص صحیح وقطعی الدلالۃ ومتفق علیہ ہونا تو عموماً
آپ کی اور حضرت سائل کی شرائط مسلمہ میں سے تھا ہی اب اس موقع خاص پر آپنے
جو قیدیں اور بیان فرمائی ہیں ایک تو یہ کہ آیات و احادیث معلومہ ثبوت زیادت
پر دال ہوں دوسرے وہ زیادتی باعتبار احکام نہو بلکہ زیادتی فی نفس الایمان ہو سواب
مقتضائے انصاف یہ ہے کہ اگر آپ کی ان دونوں شرطوں میں سے ایک یا دونوں کسی
آیت و حدیث میں مفقود ہوں گی تو ہم سے اس کا جواب طلب کرنا اور اس کو اپنے ثبوت
مدعا کے لئے ہمارے مقابل پیش کرنا آپ کا خیال خام ہوگا اور اگر شرط اول تمام مرقومہ
حضرت سائل میں بھی کسی حدیث میں موجود نہ ہو تو پھر تو اس کا بیان کرنا ظاہر ہے کہ یا
جہالت یا فریب دہی ہاں جس دلیل آپ کی یہ سب شرطیں موجود ہوں گی تو پھر اسکی
جواب دہی ہمارے ذمہ البتہ لازم ہوگی پس اب جو دلیل چاہئے بیان فرمائیں استدلال
اول مجتہد صاحب کا آیت کریمہ واذ قال ابراہیم رب ارنی کیف تحی الموتیٰ قال ولم تومن
قال بلیٰ ولکن لیطمئن قلبی ہے اور خلاصہ استدلال یہ ہے کہ آیت مذکورہ اختلاف مراتب
یقین پر بالبداہت دال ہے ورنہ یہ سوال حضرت ابراہیم علیہ السلام ہی بے سود ہو
ہوجاے تو معلوم ہوا کہ مرتبہ عین الیقین مرتبہ علم الیقین سے بڑھ کر ہے تو جو ایمان
کی عین الیقین سے حاصل ہوگا وہ بھی زائد ہوگا اس ایمان سے جو کہ فقط علم الیقین سے
حاصل ہوا ہے انتہی۔

اقول مجتہد صاحب ہم نے جو موافق عرض گذشتہ کے اسی استدلال کو دیکھا تو دونوں
شرطوں میں سے ایک بھی اس میں ثابت و محقق نہیں افسوس آپ نے ادھر ادھر کی
باتیں تو فرمائیں مگر صراحتاً اس کو ثابت نہ کر سکے کہ استدلال مذکور میں شرائط مسلمہ جب
متحقق ہیں آپ نے جو لکھا ہے کہ اگر اس کو کلیتہ تسلیم کیا جاوے تو اس آیت کا مدعا
نکلتا ہے کہ مرتبہ عین الیقین و علم الیقین میں تفاوت ہے اول ثانی [illegible] علاوہ اقوی ہے
رہی یہ بات کہ وہ تفاوت بحسب الزیادت و نقصان ہے یا بحسب [illegible] الضعف
وغیرہ [illegible] ان دونوں مرتبوں میں تفاوت ہے سو یہ [illegible]

بلکہ آپ کے الفاظ صاف اختلاف بحسب الرتبہ پر دال ہیں پھر آپ نے اس سے ثبوت
زیادت معلوم نہیں کیونکر کر لیا اور اگر آپ زیادت سے مراد مطلق تفاوت لیتے ہیں
خواہ زیادت کی وجہ سے یا شدت کی تو اس کا منکر ہی کون ہے ادلہ میں ہم نے صاف
لکھدیا ہے کہ امر اول اب بھی چند مرتبہ آپ کو متنبہ کر چکے ہیں اس کو سمجھ بوجھ کر بلکہ کچھ تو نادم
ہو جیئے رہا امر ثانی یعنی اس تفاوت کا نفس ایمان میں موجود ہونا سو آپ نے اس کا کچھ
ذکر تک بھی نہیں کیا اودھر خود آیت میں نہ الفاظ زیادت موجود ہے نہ جواب ابراہیمی
میں لفظ ایمان کا پتہ اپنی طرف سے خیال باندھ کر بقول شخصی دو اور دو چار کر دیتیں
ہوتی ہیں آیت مذکورہ کو دربارہ زیادت فی النفس الایمان نص تسلیم کر بیٹھے آپ مدعی
ہیں بشرط انصاف تو آپ کو لازم ہے کہ دلیل مستحکم سے ثبوت زیادتی فی نفس الایمان فرمائیں
ایک احتمال یہ بھی تو ہے کہ یہ تفاوت کسی امر زائد علی حقیقۃ الایمان میں ہو بلکہ بشرط تدبر
خود الفاظ آیت اس جانب مشیر ہیں کہ یہ تفاوت امر زائد میں ہے دیکھیے ارشاد اَوَلَم تُؤمِن
کے جواب میں حضرت ابراہیم علیہ السلام بلیٰ ولکن لیطمئن قلبی عرض کرتے ہیں جس کا ماحصل
یہ ہوا کہ بیشک ایمان تو لے آیا ہوں مگر اطمینان قلبی کا طلبگار ہوں یہ مطلب نہیں کہ ایمان
لایا ہوں مگر ناقص ہے اس کی تکمیل و تزاید کا خواستگار ہوں علاوہ ازیں احیاء اموات
وغیرہ اس قسم کے امور کے معائنہ کی نوبت بعض انبیاء علیہم السلام بلکہ عوام کو بھی آتی
ہے اور بعض انبیاء کو ان بعض امور کے معائنہ کی نوبت نہیں آئی تو اس وجہ سے شاید
آپ ان عوام کے ایمان کو بعض انبیاء کے ایمان سے زاید و کامل فرما دیں استغفر اللہ علی ہذا القیاس
اگر امور مومن بہا کے معائنہ کے بعد ایمان زائد ہوتا ہے اور بدون معائنہ فقط علم الیقین سے
ناقص رہتا ہے تو یوں کہو کہ دنیا کے اندر سب کا ایمان انبیاء ہوں یا اولیاء ہوں عوام
ہوں یا خواص نعوذ باللہ ناقص ہی رہا کیونکہ امور مومن بہا جو آخرت میں موجود ہونگے
ان سب کا معائنہ یہاں کس کو ہوا ہے بلکہ یوں چاہیے کہ جنت میں جا کر بھی کسی کا ایمان
مرتبہ اعلیٰ کو پہنچے ہی نہیں کیونکہ ہر ایک قسم کے امور کا معائنہ اور تمام باتوں کا مشاہدات
کس کو ہو سکتا [illegible] لا دیکھیے ان اللہ علی کل شئ قدیر پر سب کا ایمان ہے اور مقدورات
جناب [illegible] ہی ان کی کہیں انتہا ہی نہیں ہو سکتی تو آپ کے ارشاد کے مطابق
امر [illegible] ل و تزائد تو وہ ہو گا کہ جمیع اشیاء کے اعدام و ایجاد [illegible] تغیرات کو معائنہ

کرے وہو محال بالبداہتہ واہ صاحب ایمان کا تزاید خوب ثابت کیا جو مستحیل الحصول ہے مجموعہ مومنین میں سے انبیائیوں یا ملائکہ کسی کو بھی اب تلک میسر نہیں ہوا اور نہ ہو بالجملہ آیت مذکورہ مستدلہ مجتہد صاحب میں اگر امرین سابقین میں سے کوئی ایک بھی ثبوت کو نہ پہنچا تو استدلال مفید مدعائے مجتہد صاحب نہیں ہوسکتا تھا اور اب تو دونوں امر کا عدم ثبوت بلکہ ثبوت عدم ہے پھر اس کو مفید مدعا سمجھنا ہمارے مجتہد صاحب کی ذکاوت بے بنیادی کا کام ہے آپ کا بطلان مدعی مع شئی زاید اسی تقریر سے ثابت ہوگیا اور کچھ ضرورت نہیں معلوم ہوتی ورنہ کلام بعض مفسرین جو مدعائے احقر پر دال ہے اس کو بھی نقل کر دیتا اس کے آگے مجتہد صاحب نے دلیل ثانی مدعائے معلوم کے لئے بیان فرمائی ہے ؀

قولہ وایضاً قال اللہ تعالیٰ الذین قال لہم الناس ان الناس قد جمعوا لکم فاخشوہم فزادہم ایماناً قال البیضاوی فی تفسیرہ وہو دلیل علی ان الایمان یزید وینقص ویعضدہ قول ابن عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہما قلنا یا رسول اللہ الایمان یزید وینقص قال نعم یزید حتی یدخل صاحبہ الجنۃ وینقص حتی یدخل صاحبہ النار وہذا ظاہر ان جعل الطاعۃ من جملۃ الایمان وکذا ان لم یجعل فان الیقین یزداد بالالف وکثرۃ التامل وتناصر الحجج انتہی ؀

اقول وبہ نستعین اس تقریر کے ضمن میں مدعائے مجتہد صاحب پر تین دلیل موجود ہیں اول تو آیت معلوم کہ جس میں لفظ فزادہم ایماناً بالتصریح موجود ہے دلیل ثانی حدیث حضرت عبداللہ بن عمر دلیل سوئم قول بیضاوی سو مجتہد صاحب نے تو فقط عبارت مذکورہ کو نقل فرما دیا اور کسی قسم کے ثبوت مدعا کے لئے تشریح نہیں کی مگر مناسب یوں معلوم ہوتا ہے کہ امور ثلثہ مذکورہ کی نسبت جو کہ بظاہر مفید مدعائے مجتہد صاحب معلوم ہوتے ہیں کچھ کچھ عرض کر دیا جائے تاکہ کسی کو شبہ ہی باقی نہ رہے اگرچہ اہل فہم تو انشاء اللہ تعالیٰ تقاریر سابقہ کے ملاحظہ کے بعد اس تقریر کی وجہ سے ثبوت مدعائے احقر میں متامل نہ ہوں گے اس لئے اول تو یہی عرض ہے کہ مجتہد صاحب نے جو آیت مذکورہ سے استدلال کیا ہے ان کو لازم ہے کہ اس امر کو ثابت فرما دیں کہ زیادتی نفس ایمان میں ہے کسی شئے زاید علی الایمان میں نہیں اور بدون اس کے ظاہر ہے کہ نہ ان کو مفید نہ ہمارے مدعا کے [illegible] شرط الصادقین مذہم کو فقط اسی قدر کہہ دینا کافی ہے کہ جب تک احتمال جانب مخالف [illegible] نہ کر دیجئے تب تک [illegible] ہمارے ذمہ جواب دہی ہی نہیں مگر آپ کا عذر بڑا یہ ہے

ترک کر کے معانی مجازی کیوں لئے جاویں گے مگر میں کہتا ہوں جب کہ قرینہ بلکہ قرائن صادقہ موجود ہوں تو کیا دشواری ہے ہم بالتصریح عقلاً و نقلاً ثابت کر آئے ہیں کہ نفس ایمان میں زیادتی حقیقۃً ہو ہی نہیں سکتی چنانچہ احادیث مشعرہ زیادت کو علمائے محققین نے اسی امر پر محمول کیا ہے کہ ان میں زیادتی امر زائد علی الایمان میں مراد ہے عبارات گذشتہ ملاحظہ فرما لیجئے دیکھئے قاضی عیاض ہی کا قول ہے جو شرح حدیث مذکورہ سابق میں مذکور ہے والصحیح ان معناہ شیئ زائد علی مجرد الایمان لان مجرد الایمان الذی ہو التصدیق لایتجزو وانما یکون ہذا التجزی لشیئ زائد علیہ عمل صالح او ذکر خفی او عمل من اعمال القلب من شفقۃ علی مسکین او خوف من اللہ تعالیٰ ونیۃ صادقۃ الخ تو آپ اسی ارشاد قاضی کے موافق ہم بھی آیت مذکورہ میں زیادتی شیئ زائد علی حقیقت الایمان میں تسلیم کرتے ہیں کیونکہ مجرد ایمان میں زیادتی ہو ہی نہیں سکتی اور امر زاید کوئی فعل قلوب میں سے مثل نیۃ صادقہ وغیرہ کے ہوگا مجتہد صاحب جیسا آیت سابقہ میں یہ امر ثابت نہ تھا کہ تفاوت معلوم نفس ایمان میں ہے بعینہ یہاں بھی ثابت نہیں بلکہ بعد تدبر صاف معلوم ہوتا ہے کہ دونوں آیتوں میں تفاوت و زیادتی امر زاید میں ہے لکا مرد دیکھئے امام رازی اسی آیت کی تفسیر میں لکھتے ہیں ع المسئلۃ الثانیۃ المراد بالزیادۃ فی الایمان انہم لما سمعوا ہذا الکلام المخوف لم یلتفتوا الیہ بل حدث فی قلوبہم عزم متاکد علی محاربۃ الکفار و علی طاعۃ الرسول صلی اللہ علیہ وسلم فی کل ما یامر بہ وینہیٰ عنہ ثقل ذالک او خف لانہ کان فیہم من بہ جراحات عظمۃ وکانوا محتاجین الی المداواۃ وحدث فی قلوبہم وثوق بان اللہ ینصرہم علی اعدائہم ویویدہم فی ہذا المحاربۃ فہذا ہو المراد من قولہ تعالیٰ فزادہم ایمانا انتہی دیکھئے امام رازی بھی یہی فرماتے ہیں کہ آیت مذکورہ میں زیادتی ایمان سے مراد یہ ہے کہ صحابہ رضوان اللہ تعالیٰ علیہم اجمعین نے جب یہ سنا کہ جماعت کفار قتل و قتال کے لئے مجتمع ہے تو باوجود جراحات شدیدہ کے ان کو کفار کے جوش آیا اور لڑائی کے لئے ارادہ مصمم کیا اور تائید و نصرت خداوندی پر بھروسہ کر کے آمادہ جنگ ہو گئے زیادۃ فی نفس الایمان مراد نہیں فرمائی اور یہ وہی امام رازی ہیں کہ مواضع متعددہ میں آپ نے ان کے قول سے احتجاج کیا ہے بلکہ بعض [illegible] گہ تو جمیع مفسرین کے قول کو ترک کر کے قول امام رازی کو آپ نے قبول فرمایا [illegible] فاقرءوا ما تیسر من القرآن فاستمعوا لہ الخ میں جو دفعہ چہارم میں مذکور ہے بعینہ یہی [illegible] ہے اور بلکہ اسی کے آگے امام رازی نے صاف لکھ دیا ہے کہ والذین لا

[illegible] فقط مجرد تو فی ظاہر ہی ہے یہ نہ ہو یہ سب کہ گرفت مفسر و فقہا کے دلائل کی ہوئی [illegible]

لا یقولون بہ ھذا لفظہ ھذا الزیادۃ فی الایمان انما وقعت فی مراتب الایمان وفی شعائرہ
نصح الفول بوقوع الزیادۃ فی الایمان مجازاً انتہی یعنی جو لوگ حقیقت ایمانی میں طاعت
کو داخل نہیں مانتے ان کے نزدیک اس آیت میں زیادتی سے مراد زیادتی فی مراتب
وشعائر ایمان ہے مگر مجتہد صاحب یہ خوب رکھنا کہ طاعت کو داخل ماننے والے سے
مراد معتزلہ اور خارج کہنے والوں سے مراد اہل سنت ہیں کما مر وسیاتی انشاء اللہ
تعالیٰ بالجملہ ہمارے مجتہد صاحب نے اس موقع پر اپنے ثبوت مدعا کے لئے دو آیتیں
کل پیش فرمائی تھیں مگر افسوس ایک بھی مثبت مدعائے حضرت مجتہد نہ نکلی مجتہد
صاحب کا مدعا تو جب ثابت ہو کہ جب آیات مذکورہ سے حصول زیادۃ فی نفس الایمان
صراحۃً قطعی الثبوت ہوتا سو آیت اول میں تو نہ زیادتی متنازع فیہا کا پتہ ہے اور
نہ حقیقت ایمانی میں تفاوت مذکور کا ہونا ثابت ہوتا ہے کما مر رہی آیت ثانی سو اس
میں بھی زیادتی فی نفس الایمان علی سبیل القطعیۃ موجود نہیں بلکہ احتمال جانب مخالف
موجود ہے اور کہہ سکتے ہیں اور کہہ سکتے ہیں کہ یہ زیادتی فی نفس الایمان میں نہیں بلکہ مراتب
زیادہ علی حقیقت الایمان میں ہے اور اسی احتمال سے موید قرینہ عقلی واقوال مفسرین موجود
ہیں کما مر سو اہل فہم تو انشاء اللہ مدعائے مجتہد صاحب کے فساد کا یقین کریں گے اور
یہ بات تو ہر ایک اعلیٰ وادنیٰ فی بداہۃً سمجھ جائے گا کہ مجتہد صاحب نے اپنی قرارداد
کے موافق اس بارہ میں کوئی نص صریح قطعی الدلالۃ متفق علیہ پیش نہیں کی سو ان کے الزام
دینے کو یہ بھی کافی ہے مجتہد صاحب ہم پھر بھی عرض کرتے ہیں کہ اس باب میں کوئی حدیث
صحیح متفق علیہ قطعی الدلالۃ لگا رکھی ہے تو نکالئے نہ ملے تو حضرت سائل سے سوال کیجئے
شاید کوئی بالیقین عاجلیت کسی دقت کے لئے انہوں رکھ چھوڑی ہو اور پھر بھی کام نہ چلے تو خیر اتنا
تو کیجئے کہ درمیان حنفیہ وشافعیہ واہل حدیث تنازع حقیقی ہی ثابت فرمایئے مگر
سوچ سمجھ کر بلا تدبر نقل عبارات نہ کیجئے اور اگر شامت اعمال سے یہ بھی نہ ہو سکے
تو حرکات گذشتہ پر نادم ہو کر ہمارے مشکور ہو جئے اور اگر آپ یہ بھی نہ کریں تو ہم
بھی فاصنع ما شئت کہہ کر چپ ہو رہیں گے باقی رہی حدیث جو بحوالہ [illegible] عمر کلام سیفانی
سے آپ نے نقل فرمائی ہے سو جناب من اول تو اس کو صحت [illegible] چہ جائیکہ
متفق علیہ صاحب سفر السعادت وغیرہ نے اس کے بارہ میں [illegible]

معہذا اگر ثبوت صحت سے قطع نظر بھی کریں تو پھر بھی زیادت فی نفس الایمان اس سے علی سبیل القطعیۃ نہیں نکل سکتی ہمارے عرض کرنے کی کچھ حاجت نہیں شرح فقہ اکبر تو آپ کے پاس موجود ہے اس میں ملاحظہ فرمالیجئے اس حدیث کے جواب میں فرماتے ہیں فمعناہ ایزید باعتبار اعمالہ الحسنۃ حتی یدخل صاحبہ الجنۃ دخولاً اولیا وینقص بارتکاب اعمال السیئۃ حتی یدخل صاحبہ النار اولاً ثم یدخل الجنۃ بایمانہ آخراً کما ھو مقتضی مذہب اہل السنۃ الجماعۃ انتہیٰ الغرض حدیث مذکور نہ صحیح ہے اور نہ ثبوت مدعائے مجتہد الدہر کے لئے قطعی الدلالۃ پھر اسی سے امید ثبوت مدعا رکھنا محض خیال خام ہے کمال حیرت ہے کہ جن شرائط کو سائل لاہوری و مجتہد امروہی ہمارے مقابلہ میں بڑے شد و مد سے شرح وبسط کے ساتھ بیان فرماتے تھے اور مشروح مصباح میں بعض احادیث کے ضمن میں اس کی تحقیق کی تھی اب ان کو ایک لخت پس پشت ڈالدیا وہ حدیث کہ جس کی سند کا بھی اچھی طرح پتہ نہیں صحت تو درکنار معرض استدلال میں پیش فرمانے لگے عجز مجتہد صاحب پر یہ شاہد بین ہے سچ ہے الضرورت تبیح المحذورات مجتہد صاحب نے جو اپنے ثبوت مدعا کے لئے احادیث و آیات کے بیان کرنے کا بھی وعدہ فرمایا تھا سو کل دو آیتیں جن کا حال مفصلاً عرض کرچکا ہوں پیش کی اور احادیث کی جگہ فقط ایک حدیث مذکر کلام بیضاوی سے ضمن کلام شارح فقہ اکبر میں جو آگے آتی ہے نقل فرمائی اور اخیر دفعہ تلک کوئی آیت و حدیث کا ذکر بھی نہیں کیا جس سے صاف ظاہر ہے کہ بس مجتہد صاحب کا مبلغ سعی یہی تھا اور اگر اب بھی مجتہد صاحب اعتراف عجز سے منکر ہوں تو ہماری یہی عرض ہے کہ اول تنازع حقیقی ثابت فرمائیے اور پھر اپنے مدعا کے ثبوت کے لئے کوئی نص صحیح قطعی الدلالۃ جو متفق علیہ بھی ہو پیش کیجیے باقی رہا قول بیضاوی سو اول تو ہم کو اس کے جواب کی ضرورت ہی نہیں جس صورت میں کہ ہم اقوال علماء وغیرہ سے اپنا مدعا ثابت و متحقق کرچکے تو مخالفت قاضی سے ہم کو کیا اندیشہ ہے معہذا اگر فہم سلیم ہو تو قول قاضی بھی ثبوت مدعائے مجتہد صاحب کے لئے حجت قطعی نہیں بلکہ بشرط فہم قول قاضی سے استدلال مجتہد صاحب کا جو کہ فزادہم ایمانا سے کیا تھا اس کا ایک در جواب سوا[illegible]رہ سابق ہماری طرف سے مفہوم ہوتا ہے کیونکہ وہ فرماتے ہیں فالیقین[illegible]ف وکثرۃ التامل وتناصر الحجج اس سے صاف ظاہر ہے کہ زیادتی

باعتبار تزاید اجزا نہیں ہے جو کہ خواص کم میں سے ہے بلکہ یہ زیادتی باعتبار کیف کے ہو
تو اب اگر ہم آیت مذکورہ میں اسی ایک امر کو تسلیم کر لیں کہ زیادتی ایمان میں ہوئی امر
زاید علی الایمان میں نہیں ہوئی تو موافق قول قاضی کے اس کا اب یہ جواب ہو سکتا ہے یہ
یہ زیادت متنازع فیہ جو کہ خواص مقولہ کم سے ہے نہیں بلکہ یہ زیادت بمعنی الاعم ہے جسکا
اطلاق کیفیات میں بھی ہوتا ہے سو اس کا منکر ہی کون ہے کما مر علاوہ ازیں بیضاوی کے
حاشیہ کو ملاحظہ فرمایئے کہ کلام بیضاوی کی تفسیر ہماری عرض کے موافق کرتے ہیں یا
آپ کی تقریر کے موافق حاشیہ اسمٰعیل قنوی میں اسی کلام کی شرح میں لکھا ہے
قولہ فان الیقین یزداد الخ ای المراد بالزیادت کیفا لا کما انتہیٰ اور اسی حاشیہ میں قول
بیضاوی ان جعل الطاعۃ من جملۃ الایمان وکذا ان لم تجعل کے ذیل میں لکھا ہے زیادۃ
الایمان ونقصانہ بحسب الکم ظاہر ان جعل الاعمال جزأ حقیقیا کما ذہب الیہ المعتزلۃ واما فی مذہب
الشافعی فہی رکن فی کمالہ لا فی اصل الایمان فقولہ ان جعل الطاعۃ الخ بیان مذہب المعتزلۃ
لا مذہب الشافعی انتہیٰ دیکھیے کلام اسمٰعیل قنوی نے یہ بھی ثابت ہوتا ہے کہ کلام بیضاوی
سے زیادت بحسب الکیف مفہوم ہوتی ہے زیادت بحسب الکم نہیں ہوتی اور ظاہر ہے کہ
اس سے ہم پر کچھ الزام نہیں ہو سکتا اور یہ بھی معلوم ہو گیا کہ اعمال کو داخل اصل ایمان
کہنا معتزلہ کا مشرب ہے ہاں ایمان کامل کا رکن کہنا البتہ مذہب شافعی ہے تو اب بیضاوی
کا یہ کلام ان جعل الطاعۃ من جملۃ الایمان مذہب معتزلہ کا بیان ہے مذہب شافعی وغیرہ
اہل سنت کا بیان نہیں اور بعینہ اسی کے موافق کلام امام رازی کے معنی لیتے ہوں گے
جیسا کہ ابھی عرض کر آیا ہوں اس صورت میں خلاصہ کلام بیضاوی سے یہ ہوا کہ اگر اعمال کو
داخل حقیقت ایمان مانا جائے جیسا کہ معتزلہ کہتے ہیں تو ایمان میں ثبوت زیادت خود ظاہر
ہے اور اگر موافق مذہب اہل سنت وجماعت کے اعمال کو ایمان سے خارج کہا جائے
تو پھر ایمان مومنین میں زیادت باعتبار الف تاءل وغیرہ کے کہہ سکتے ہیں جس کا خلاصہ
وہی زیادت بحسب الکیف نکلتا ہے کما مر بالجملہ قول بیضاوی بھی بشرط فہم ہمارے
مدعا کے ہرگز مخالف نہیں آپ جو چاہے سمجھیے اس کے بعد مجتہد صاحب نے پھر قول
شارح فقہ اکبر کا نقل کیا ہے جس کا خلاصہ یہ ہے کہ ایمان امت و ایمان رسول اللہ صلی اللہ
علیہ وسلم یکساں نہیں بلکہ ایمان امت ایمان حضرت صدیق کے [illegible] نہیں

چنانچہ حدیث میں بھی آیا ہے لو وزن ایمان ابی بکر الصدیق بایمان جمیع المومنین لرجح ایمانہ۔ انتہیٰ سو مجتہد الدھر کو تو طول لاطائل سے شوق ہے یہی مطلب امام محمد کے قول کے ذیل میں مذکور ہو چکا ہے اور ہم بھی اس کا جواب مفصل عرض کر چکے ہیں اوراق گذشتہ میں ملاحظہ فرمایئے آگے چل کر پھر ایک عبارت شرح فقہ اکبر سے نقل فرمائی ہے وہو ہذا فان الکفر مع الایمان کالعمی مع البصر الیٰ آخرا۔ سو نیاز مند پہلے ہی اس عبارت کو نقل کر کے اس کی حقیقت عرض کر آیا ہے مقام حیرت ہے کہ جو عبارات خلاف مدعائے حنفیہ پر دال ہیں مجتہد الزمن بلاتدبر معانی ان کو ہمارے مقابلہ میں پیش کر کے اپنی قوت اجتہادیہ کی خوبی ظاہر کرتے ہیں دیکھیے اس عبارت میں یہ بھی الفاظ ہیں فان تفاوت نور کلمۃ التوحید فی قلوب اہلہا لا یحصیہ الا اللہ سبحانہ فمن الناس من نور یاتی قلبہ کالشمس ومنہم کالقمر ومنہم کالکوکب الدری ومنہم کالمشعل العظیم وآخر کالسراج الضعیف الخ جس سے صاف ظاہر ہے کہ شارح موصوف کو اختلاف بحسب الشدۃ والضعف بیان کرنا مقصود ہے وہو مسلم عند الجمیع کما مر اور ان دلائل کے پیش کرنے سے بداہۃً معلوم ہوتا ہے کہ مجتہد صاحب وحضرت سائل بمقتضائے ظاہر پرستی لایزید ولا ینقص کے معنی مساوات بجمیع الوجوہ سمجھ بیٹھے ہیں حالانکہ خود ادلہ میں اس کا دفعیہ اس لئے کر دیا گیا تھا سچ ہے شعر

فہم سخن چوں نہ کند مستمع
قوت طبع از متکلم مجوی!

اور مجتہد صاحب نے اسی موقع میں شرم وحیا کو بغل میں دبا کر یہ بھی دعوےٰ کیا ہے کہ آیات واحادیث بیشمار ہیں جو زیادت ونقصان ایمان پر بالتفصیل دلالت کرتی ہیں سو خیر جس وقت مجتہد صاحب ان کو پیش کریں گے انشاء اللہ اہل فہم کو معلوم ہو جاوے گا کہ دعویٰ مجتہد صادق ہے یا کاذب مگر خدا کے لئے مجتہد صاحب پہلے منشاء نزاع کو سمجھ لیں اور مدعائے حنفیہ و معنی زیادت ونقصان کو ضبط کر لیں پھر کچھ فرماویں تو مضائقہ نہیں [illegible] ایسی ہی استدلالات غریبہ فرماویں گے جیسے اب فرما رہے ہیں بالجملہ [illegible] شرح فقہ اکبر جو مجتہد صاحب نے نقل فرمائی ہے اس کا جواب مفصل [illegible] اس لئے اس عبارت کو تمامہا نقل کرنے کی [illegible] ضرورت نہیں

ہاں یوں دل چاہتا ہے کہ اس باب میں ایک عبارت جو حضرت شیخ مجدد الف ثانی
رحمۃ اللہ علیہ نے اپنے بعض مکتوبات میں بیان فرمائی ہے نقل کروں ہر چند ہم اپنے
مدعا کو عقل و نقل سب طرح سے بعنایت الٰہی محقق کر چکے ہیں اور اب حاجت کسی تام
کے بیان کرنے کی نہیں رہی مگر ایسے بزرگواروں کا کلام سب جانتے ہیں کہ موجب
اطمینان و سرمایۂ خیرات و برکات ہوتا ہے اس لئے مزید اطمینان و برکت کیلئے
بجنسہٖ نقل کرتا ہوں وھو ہذا در زیادتی و نقصان ایمان علماء را اختلاف است امام اعظم
کوفی رضی اللہ عنہ می فرماید الایمان لا یزید ولا ینقص و امام شافعی رحمۃ اللہ سبحانہٗ
می فرماید کہ یزید و ینقص و شک نیست کہ ایمان عبارت از تصدیق و یقین قلبی است و
کہ زیادتی و نقصان را در انجا گنجائش نیست و انچہ قبول زیادتی و نقصان کند
داخل دائرہ ظن است نہ یقین غایت ما فی الباب اتیان اعمال صالحہ اجلاء آں یقین
می فرماید و اعمال غیر صالحہ آں یقین را مکدر میسازد پس زیادتی و نقصان باعتبار اعمال
در اجلاء آں یقین ثابت شد نہ در نفس آں یقین جمعی یقین را کہ منجلی و روشن یافتند
زیادہ گفتند از اں یقینے کہ آں انجلاء ورد شنی ندارد گوئیا بعضے غیر منجلی یقین را یقین ندا
ستند و ہماں بعض منجلی را یقین دانستہ ناقص گفتند مر جمعی دیگر کہ حدۃ نظر داشتند
کہ ایں زیادتی و نقصان راجع بصفات یقین است نہ نفس یقین لاجرم یقین را غیر
زاید و ناقص گفتند مثل آنکہ دو آئینہ برابر کہ در انجلاء و تورانیت تفاوت وارند
شخصے بہبید آئینہ را کہ انجلاء زیادہ دارد و نمائندگی درو بیشتر است گوید کہ ایں آئینہ
زیادت است ازیں آئینہ دیگر کہ آں انجلاء و نمائندگی ندارد و شخصے دیگر گوید کہ ہر دو
آئینہ برابر اند زیادت و نقصان ندارند تفاوت در انجلاء و نمایندگی است کہ از صفات
آں آئینہ ہست پس نظر شخصے ثانی صائب است و بحقیقۃ شئ نافذ و نظر شخص اول مقصو
بر ظاہر است و صفت بذات نرفتہ و یرفع اللہ الذین آمنوا منکم والذین اوتوا العلم
درجات ازیں تحقیق کہ ایں فقیر باظہار آں موفق شدہ است اعتراضات
مخالفان کہ بر عدم زیادتی و نقصان ایمان نمودہ اند زایل گشت [illegible] ایمان عامہ
مومنان و جمیع وجوہ تمثل ایمان انبیاء علیہم الصلاۃ والتسلیمات نشد زیرا [illegible] علیہم
الصلوات والتسلیمات کہ تمام منجلی و نورانی است ثمرات [illegible] زیادہ

دار داز ایمان عامہ مومنان کہ ظلمات وکدورات دارد علے تفاوت درجاتہم وہمچنیں
ایمان ابی بکر رضی اللہ تعالےٰ عنہ کہ در وزن زیادت از ایمان ایں امت است باعتبار
انجلار ونورانیت باید داشت وزیادتی را راجع بصفات کاملہ باید ساخت نمی بینی کہ انبیا
علیہم الصلوٰۃ والتسلیمات باعامہ در نفس انسانیت برابرند ودر حقیقت وذات ہمہ متحد
تفاضل باعتبار صفات کاملہ وآمدہ است وآنکہ صفات کاملہ ندارد گویا ازاں نوع خارج
است واز خواص وفضائل آں نوع محروم باوجود ایں تفاوت در نفس انسانیت زیادتی
ونقصان رہ نمی یابد ونمی تواں گفت کہ آں انسانیت قابل زیادتی ونقصان است واللہ
سبحانہ الملہم للصواب انتہی مجتہد صاحب بتدبر تمام اس کلام پر از ہدایت وحقیقت کو ملاحظہ
فرمائیے اگرچہ حضرت شیخ رحمہ اللہ سبحانہ اوپر کی بات فرماتے ہیں مگر بشرط فہم موافق
مدعائے احقر پاؤگے اور عرض بالا کو قبول کروگے ورنہ نہ ہوگا تو اس امر سے تو ایک اختلاف
لفظی پر اس قدر آپ حضرات نے شور وشغب مچا رکھا ہے کہ انشاء اللہ ضرور تائب ہو
جاؤگے بالجملہ اقوال محدثین ومحققین شافعیہ وحنفیہ وغیرہ سے یہہ امر خوب ثابت ہوگیا
کہ ایمان محض تصدیق قلبی کا نام ہے اور حقیقت ایمانی قابل زیادۃ ونقصان ہرگز نہیں
ہاں شدت وضعف کا کوئی منکر نہیں علی ہذا القیاس ثمرات ایمان یعنی اعمال صالحہ کی
زیادت ونقصان بھی مجمع علیہ ہے اب ہمارے مجتہد صاحب کا یہ فرمانا
قولہ غرضکہ محققین علماء حنفیہ کے نزدیک زیادۃ ونقصان ایمان میں بالضرورۃ واقع
ہے اور دلائل ماسبق سے بخوبی واضح ہوا کہ مسئلہ مساوات ایمان انبیاء واولیاء اور عوام
مومنین اور عامہ مقلدین کا محض خلاف کتاب وسنت ہے الخ اور تو کیا کہوں چھوٹی
بات کہہ کر خجالت اتارنا ہے حضرت فرمایئے تو سہی علمائے حنفیہ میں کون قائل ہے کہ
نفس ایمان میں زیادۃ ونقصان بمعنی متنازع فیہ موجود ہے آپ نے لے دیکر ایک
قاضی عضد کی کلام نقل فرمائی تھی سو اس کا جواب اوراق گذشتہ میں ملاحظہ فرمالیجے
اور باقی جو عبارتیں شرح فقہ اکبر سے آپ نے نقل کی ہیں ان میں تو آپ نے موافق مثل
مشہور کے دو [illegible] چار روٹیں ہوتی ہیں ہر ایک تفاوت سے تفاوت بحسب الزیادۃ
والنقصان [illegible] ستدلال پیش کردیا ہے چنانچہ ہر ایک استدلال کی حقیقت بالتفصیل
عرض [illegible] کے لئے ایسی بیہودہ گوئی پر کمر نہ باندھئے کہ جو چاہا بیوجہ فرمادیا آپ ہی

فرمایئے کہ مساوات ایمانی سے اگر مساوات من کل الوجوہ مراد ہے تو بیشک اس کو جاہے خلاف کتاب فرمایئے خواہ خلاف وسنت مگر اس کا قایل ہی کون ہے علمائے حنفیہ میں سے کسی ایک دو ہی کا یہ مذہب بثوت کو پہنچا یئے اور اگر مساوات سے مراد فقط مساوات بحسب ذات تصدیق ہے اور اعمال صالحہ بلکہ انجلاء و اشراق ایمان کا بھی اس میں لحاظ نہیں تو پھر آپ ہی فرمایئے کہ اس کے بطلان پر کون سی آیت یا حدیث صحیح دال ہے آپ کو فقط الفاظ بولنے سے مطلب ہے مطلب فہمی سے تو شاید قسم ہی کھا رکھی ہے اب اور غضب دیکھئے فرماتے ہیں :

قولہ اور جو حنفی مساوات کے قایل ہیں اغلب ہے کہ ایسے ہی حنفیوں کے حق میں حضرت شیخ عبد القادر علیہ الرحمۃ نے غنیۃ الطالبین میں فرقہ مرجیہ میں ہونا لکھا ہے اور مترجم عبد الحکیم جو لکھتے ہیں کہ یہ کسی کا الحاق ہے یہ غلط ہے کہ شیخ نے سبب ان کے مرجیہ ہونے کا یہی لکھا ہے کہ یہ مانند فرقہ مرجیہ کے انبیاء علیہم السلام اور عوام کا برابر جانتے ہیں اور زیادتی و کمی کے قایل نہیں اور ایمان کہتے ہیں تصدیق قلب اور اقرار زبانی کو بدوں اعمال کے انتہی۔

اقول۔ مجتہد بد فہم و بد زبان کی اس بیہودہ گوئی کا جواب کافی یہی ہے کہ اس صفحہ کے شروع میں آپ اعمال کو داخل حقیقت ایمانی فرما چکے ہو کما مر اور یہ مذہب بعینہ معتزلہ و خوارج کا ہے تو اپنے ہی فتوے کے موافق فرمایئے آپ کون ہوئے اس لئے آپ کو لازم ہے کہ پہلے دائرہ خروج اور اعتزال سے آپ کو خارج دیکھ فرما لیجئے اس کے بعد ان شاء اللہ ہم بھی آپ کی اس تہمت ارجا کو آپ کے منہ پر مار کر آپ کی خوش فہمی و انصاف پرستی ظاہر کر دیں گے دیکھئے آپ برابر ایسے امور فرماتے چلے آرہے ہیں کہ جو مذہب خوارج و معتزلہ پر چسپاں ہوتے ہیں مگر ہم نے فقط آپ کے کلام کی تغلیط تو کی آپ کی طرح یہ نہیں کہا کہ مجتہد الدھر اور ان کے امثال نے مشرب اعتزال وغیرہ کو قبول کر لیا اور آپ بے وجہ ایک امر بے اصل و خیالی کی وجہ سے جو منہ میں آیا کہنے لگے شعر ؎

مرد جاہل در سخن باشد دلیر
زانکہ ہم گہ مینست از بالا و زیر

میں حیران ہوں کہ آپ جو شروع اس قول میں کہتے ہیں راد حنفی اس مساوات کی قائل ہیں، اس مساوات سے کون سی مساوات مراد ہے مکرر عرض کر آیا ہوں کہ اگر مساوات من کل الوجوہ آپ سمجھ رہے ہیں تو یہ محض آپ کا افترا و تعصب جبلی ہے اگر آپ سچے ہیں اور کچھ غیرت بھی ہے تو علمائے حنفیہ میں فرمایئے کس نے اس کا دعویٰ کیا ہے اور یہ کس کا مذہب ہے اور اگر فقط لایزید ولاینقص سے یہ معنی ذہن عالی میں آئے ہیں اور اس خیال کی وجہ سے حنفیہ پر یہ بترا گوئی ہے تو شرم والوں کے لئے تو ڈوب مرنے کی بات ہے بالخصوص جب کہ ادلہ میں ہم نے اس امر پر متنبہ بھی کر دیا ہو اور آپ بعض حنفیہ کے اوپر اکتفا نہ کیجئے خود حضرت امام پر تہمت رکھیئے جو کچھ آپ کا کام بھی نکلے اور نام بھی ہو اور درحقیقت آپ نے یہ اتہام حضرت امام ہی پر لگایا کیونکہ آپ نے جو وجہ مرجیہ ہونے کی نقل فرمائی ہے وہ ایمان کا زاید و ناقص نہ کہنا ہے اور یہی بعینہ قول امام ہے علمائے حنفیہ میں سے تو اس بارہ میں سب نے امام ہی کے موافق کہا ہے سو آپ جو حنفیہ کو کہتے ہیں درحقیقت حضرت امام کو کہتے ہیں اور یہ تہمت کچھ نئی نہیں پہلے بھی بعض مخالفین و معاندین نے حضرت امام کو داخل فرقۂ مرجیہ کہہ دیا ہے مگر سب جانتے ہیں کہ متعصبین و جہال معاندین کا قول وہی قابل قبول سمجھتا ہے کہ جس میں خود یہ مرض ہو ورنہ چاہئے کہ ابوبکر صدیق و حضرت عمر فاروق کو بھی اس وجہ سے کہ بہت سے گمراہوں نے ان کو دشمن اولاد رسول و عترۃ کہا ہے نعوذ باللہ داخل جماعت اعداء عترت نبی علیہ الصلوٰۃ والسلام کہا جائے مجتہد صاحب اکابر کے جس قدر معتقدین زیادہ ہوتے ہیں اسی قدر ان کے معاندین بھی بہ نسبت اوروں کے زیادہ ہوتے ہیں کیونکہ جیسا اخیار کی موافقت علامت مقبولیت ہوتی ہے ایسی ہی اشرار کی معاندت مظہر افضلیت ہوتی ہے یہی وجہ ہے کہ حضرات صحابہ رضوان اللہ تعالےٰ علیہم اجمعین میں جس قدر حضرات شیخین پر ائمہ مجتہدین رحمہم اللہ تعالیٰ میں جس قدر امام ابوحنیفہ پر طعن و تبرا گوئی ہوئی اس قدر اور حضرات پر نہ ہوئی مصرعہ امی روشنی طبع تو برمن بلا شدی ؛ کا پورا مصداق حضرت امام ہیں اکثر اعتراضات امام [illegible] حب پر لوگوں کی کم فہمی کی وجہ سے ہوئے ہیں مطلب امام تلک ان کی اذہان [illegible] ئی نہ ہوئی اپنی سمجھ کے موافق ان کو غلط سمجھ کر تردید کرنے پر آمادہ ہو [illegible] اور عالی دماغوں کو ہر زمانہ میں یہ ہی بلا پیش آئی ہے میری عرض میں

کچھ تامل ہو تو حضرت شیخ اکبر و حضرت مجدد و شاہ ولی اللہ صاحب و مولانا محمد اسمٰعیل صاحب شہید رحمہم اللہ تعالیٰ علیہم کے احوال بطور نمونہ ملاحظہ فرما لیجئے! باقی رہا حضرت شیخ عبدالقادر قدس سرہٗ کا بعض حنفیہ کو فرقہ مرجیہ میں شمار کرنا سو ادنیٰ واسلم تو اسکا جواب وہی ہے جو مترجم نے لکھا ہے یعنی یہ کلام الحاق معاندین ہے اور یہ کوئی نئی بات نہیں مخالفین سے جب کچھ نہ ہو سکا تو انھوں نے رخنہ اندازی کے لئے کلام اکابر میں بہت جگہ الحاق کر دیا ہے بلکہ کلام اللہ و حدیث میں بعض آیات و جملے فرقہ ضالہ نے الحاق کئے ہیں چنانچہ سب پر ظاہر ہے اور آپ کا یہ فرمانا کہ یہ کلام الحاق نہیں کیونکہ حضرت شیخ نے سبب ان کے مرجیہ ہونے کا یہ ہی لکھا ہے کہ یہ ایمان کو مثل مرجیہ کے غیر زائد و ناقص کہتے ہیں سخت حماقت ہے ہم کہتے ہیں کہ یہ وجہ بھی الحاقی ہے اور اگر یہ مطلب ہے کہ یہ وجہ ثبوت ارجاء کے لئے حجت کامل ہے تو یہ دوسری نادانی ہے ہم برابر کہتے چلے آرہے ہیں کہ حنفیہ میں سے کوئی مساوات ایمان مومنین بجملہ وجوہ تسلیم نہیں کرتا اس دلیل کی غلطی تو اور موئید الحاق ہے اور اگر آپ کے کہنے کے موافق فقط تصدیق قلبی اور اقرار لسانی کو ایمان کہنے سے اور اعمال کو خارج از ایمان تسلیم کرنے سے داخل مرجیہ ہونا لازم آتا ہے تو یوں کہو کہ جمیع اکابر اہل سنت آپ کے زعم کے موافق مرجیہ ہی تھے اوراق سابقہ دیکھئے جمہور علماء کا یہی مذہب ہے کہ حقیقت ایمان فقط تصدیق قلبی ہے اور اعمال صالحہ ثمرات ایمانی ہیں تو بس اب تو آپ یا اور جو کوئی آپ کا ہم مشرب ہوگا وہی مصداق اہل سنت رہ گئے اور جمیع علمائے محققین و جمہور اہل اسلام مرجیہ ٹھہرئیے سو اب تو کس کی قسمت جو فرقہ مرجیہ میں شمار ہو موافق شعر منسوب بامام شافعی رحمۃ اللہ علیہ کے شعر ان کان حب العلی رفض فانی ارفض العباد؛ ہم بھی یہی کہتے ہیں کہ اگر یہ جملہ اکابر دین مثل حضرت امام غزالی و شاہ ولی اللہ صاحب و شاہ عبدالعزیز صاحب و قاضی عیاض و شیخ ابو عمر و امام نووی و جملہ محققین شافعیہ و حنفیہ وغیرہ علمائے دین آپ کے زعم کے موافق مرجیہ تھے تو خدا سب مسلمانوں کو یہ نعمت عطا فرما دے یعنی وہ ارجاء کے جس پر یہ جملہ اکابر دین ہوں گے مجتہد ان زمانہ حال کے تسنن سے بدرجہا اعلیٰ و اشرف ہوگا؛

ترسم ایں قوم کہ بر دردکشاں می‌خندند　　در سر کار خرابات کنند [illegible]

اب مجتہد صاحب کی بیباکی وہزیان سرائی ایسی بڑھی کہ العظمۃ اللہ [illegible]

عرض کرتا ہوں کہ اکابر کی نسبت سوء ادبی سے پیش آنا بہت سخت امر ہے یہ شعر عارف کا آپ نے بھی سنا ہوگا شعر ؎

ہیچ قومی را خدا رسوا نہ کرد
تا دلی صاحبدلے نامد بدرد

اگر اب بھی کچھ تردد ہو تو بنظر عبرت حال فخر المجتہدین حضرت ابو سعید لاہوری کو ملاحظہ فرمائیے کہ کس حالت ردیہ میں مبتلا ہیں بظاہر اسی قسم کی حرکات کا نتیجہ معلوم ہوتا ہے ؎

فاعتبروا یا اولی الابصار والغیب عند اللہ

دیکھئے آپ نے گو بظاہر بعض حنفیہ کے مرجیہ ہونے کا دعوے کیا تھا مگر دلیل ایسی بیان فرمائی کہ حضرت امام اس کے مطابق آپ کی اس تہمت ملوث ہوتے ہیں بلکہ جمیع اکابر بشرط فہم اس بلا میں مبتلا ہوئے جاتے ہیں پھر اس امر سے زیادہ اور کیا سخت امر ہوگا اور ہم تو آپ کے اس امر کے شکر گزار ہی ہیں کہ آپ نے جو کہا سو کہا مگر الحمد اللہ ہم کو شامل حال اکابر دین ہی رکھا اور اگر یہ جواب خواہ مخواہ آپ کو غلط ہی معلوم ہوگا بلکہ کلام مذکور کو مقولہ حضرت شیخ ہی کہا جائے تو پھر بھی ہم کہہ سکتے ہیں کہ حضرت شیخ کو نقل مذہب میں غایۃ مافی الباب غلطی ہوئی اور اس سے اکابر بھی منزہ نہیں دیکھئے اکثر فقہاء معتمدین نے بعض مسائل حضرت امام مالک رحمۃ اللہ سبحانہ وغیرہ کی طرف منسوب کر دیئے ہیں حالانکہ کتب مذہب مالک سے اس کا خلاف معلوم ہوتا ہے اب آپ ہی فرمائیے کہ فقہا ناقلین مذہب کا اس بارہ میں اعتبار ہوگا یا خود کتب مذہب مالکی کو ٹھیک سمجھا جائیگا بلکہ خود کتب حنفیہ میں دیکھ لیجئے کہ نقل مذہب حضرت امام وصاحبین میں مواضع متعددہ میں اختلاف ہو گیا ہے اور بعض مواضع میں بعض ناقلین کی غلطی محقق ہو گئی ہے بنظر بریں ہم بھی کہہ سکتے ہیں کہ حضرت شیخ سے نقل مذہب حنفیہ میں کسی وجہ سے غلطی ہو گئی مثلاً ہو سکتا ہے کہ حضرت شیخ نے مسئلہ معلومہ کو کتب حنفیہ میں مفصلاً نہ دیکھا ہو بلکہ معترضین کے اقوال دیکھ کر [illegible] مطابق دیکھنے اور سننے کے درج کتاب کر دیا اور اس کے سوا اور صورتیں بھی ممکن [illegible] ناظرین با انصاف کو لازم ہے کہ کتب حنفیہ میں مسئلہ مذکورہ کو بالتحقیق [illegible] اگر یہ ثابت ہو جائے کہ عند الحنفیہ ایمان جملہ مومنین جمیع

الوجوہ مساوی ہے تو البتہ پھر حنفیہ پر اعتراض کرنا بجا ہوگا ورنہ کلام شیخ کو ملحق یا محمول
خطا فی النقل پر ضرور کرنا پڑے گا اور ہمارے مجتہد صاحب نے جو عبارت غنیہ کو بے
بے تحقیق نقل کر دیا ہے ان کے ثبوت کذب کے لئے تو حدیث نبوی کفیٰ بالمرء کذبا ان
یحدث بکل ما سمع" وغیرہ دلیل کافی ہے اب اس کے بعد مجتہد زمن اس دعوے باطل
کی تائید میں فرماتے ہیں۔

قولہ: بلکہ توضیح میں تو یہ لکھا ہے کہ بعض حنفیوں کے نزدیک ایمان فقط نام ہے تصدیق
کا اور اقرار زبانی واسطے محفوظ رہنے کے ہے دنیا میں ہتک اور لوٹ سے انتہی پس
قائلین اس مساوات کے بالضرور فرقہ مرجیہ میں داخل ہیں انتہی۔

اقول بحولہ جواب تو اس بیہودہ گوئی کا اہل فہم کو قول سابق سے بخوبی ظاہر ہو جائیگا یہ
کوئی نئی بات نہیں ہاں یہ امر قابل اظہار ہے کہ جن لوگوں نے اقرار کو ایمان میں داخل مانا
ہے اور جن لوگوں نے خارج از ایمان اور شرط اجراء احکام کہا ہے گو ان میں بظاہر تعارض
معلوم ہو مگر حقیقت میں مطلب اصلی ایک ہے اختلاف محض لفظی ہے اقرار زبانی کو داخل ایمان
کہنے والوں کا یہ مطلب ہرگز نہیں کہ اقرار حقیقت ایمان کا مثل تصدیق کے جزو حقیقی ہے
اس کا اہلسنت میں سے کوئی بھی قائل نہیں ورنہ چاہئے کہ بدون اقرار لسانی حصول ایمان
ممکن ہی نہ ہو حالانکہ اخرس وغیرہ کے باب میں فقط تصدیق کی وجہ سے سب نے مومن ہونیکا
فتویٰ دیدیا ہے بلکہ ان کا مطلب یہ ہے کہ ثبوت ایمان عند الناس بدون اقرار کے
نہیں ہوتا گو حصول فی نفسہ میں اس کی ضرورت نہ ہو مثلاً کوئی اگر یہ کہے کہ ثبوت مدعا
بدون شہادت نہیں ہوتا تو ظاہر ہے کہ اس کا یہ مطلب ہے کہ ثبوت عند الناس اس پر
موقوف ہے یہ مطلب نہیں کہ ثبوت نفس الامری بلا شہادت نہیں ہوتا اور جمہور اہل سنت
اور علمائے محققین کا یہی مذہب ہے کہ رکن اصلی ایمان کا فقط تصدیق قلبی ہے کما مر مراراً"
اس سے صاف ظاہر ہے کہ امر آخر خواہ اقرار ہو خواہ اعمال حقیقت ایمان کا رکن نہیں
پھر اگر ایسے لوگوں پر آپ حکم ارجاء لگائیں گے تو مثل قول سابق کے سب علمائے محققین
کا داخل فرقہ مرجیہ ہونا لازم آئے گا بشرط فہم عبارات سابقہ سے [illegible] بخوبی واضح ہے
اور اگر خواہ نخواہ اب بھی آپ بدون تصریح اس کو نہ مانیں تو سنیے [illegible] دیکھیے حضرت
شاہ عبد العزیز صاحب تفسیر فرماتے ہیں " وجود لفظی ایمان در اصطلا[illegible] [illegible] وجود متن [illegible]

است و بس و ظاہر است کہ وجود لفظی ہر چیز بدون تحقق حقیقت آں اصلاً فائدہ نمیکند و الا تشنہ را نام آب گرفتن سیراب میکرد و گرسنہ را نام نان گرفتن تسلی می بخشید مگر آنکہ تعبیر از مافی الضمیر جز بدون واسطہ نطق و تلفظ در عالم بشریت امکان ندارد ناچار تلفظ بکلمہ شہادت را مدخل عظیم دادہ اند در حکم بایمان شخص و فرمودہ اند امرت ان اقاتل الناس حتی یقولوا لا الہ الا اللہ فاذا قالوہا عصموا منی دماءہم واموالہم الا بحقہا وحسابہم علی اللہ انتہی اس کلام سے پہلے حضرت شاہ صاحب نے ایمان کے کئی وجود بیان فرمائے ہیں ایک وجود عینی دوسرا وجود ذہنی تیسرا وجود لفظی ان دونوں کو بیان فرما کر پھر معنی اخیر کو بیان فرمایا ہے بلکہ کلام سابق میں یہ بھی فرمایا ہے پس معلوم شد کہ اقرار محض حکایت ایمان است اگر حکایۃ بالمحکی عنہ مطابق افتادفبہا والا ادعای زوری بیش نیست ومحکی عنہ نیست مگر تصدیق انتہی سو ان دونوں عبارتوں سے صاف ظاہر ہے کہ حقیقت ایمانی فقط تصدیق قلبی ہے اور اقرار لسانی محض معبر و حاکی ہے ایمان کے وجود اصلی کو اس سے کچھ علاقہ نہیں ہاں وجود لفظی البتہ اس پر موقوف ہے اور طرفہ سنیئے آپ کے خاتم المحدثین و فخر المجتہدین نواب صدیق حسن بہادر انتقاد الترجیح کے اخیر میں فرماتے ہیں:

قولہ و ذہب جمہور المحققین الی انہ ہو التصدیق بالقلب وانما الاقرار شرط لاجراء الاحکام فی الدنیا لما ان التصدیق القلب امر باطن لا بد لہ من علامۃ من صدق بقلبہ ولم یقر بلسانہ فہو مومن عند اللہ وان لم یکن مومنا فی احکام الدنیا الی آخر ما قال۔ مجتہد صاحب اس کو بھی دیکھیے اور حضرت ابو سعید لاہوری کی جان پر صبر کر کے چپ ہو رہیے اور یہی مطلب حضرت امام غزالی نے فرمایا ہے، وہ کہتے ہیں کہ ایمان محض تصدیق ہے اور زبان محض معبر و ترجمان ہے سو اگر کسی کو تصدیق قلبی حاصل ہو گئی اور مہلت اقرار کی کوئی صورت پھر بھی اقرار لسانی کی نوبت نہ آئی تو شخص مذکور مومن ہی ہوگا آپ کو اختیار ہے کہ ان اکابر کو مرجیہ قرار دیجیے یا اہل سنت مگر عجب نہیں کہ آپ ہماری بدشگنی کی وجہ سے اپنی ناک کا بھی خیال نہ فرما دیں اور

ع مجھ کو حکم کیا گیا کہ میں لوگوں سے اس وقت تک جہاد کروں کہ وہ لا الہ الا اللہ کہہ دیں جب یہ کلمہ زبان سے کہہ دیا تو انہوں نے اپنی جانیں اور اپنے مال [illegible] کفر کے باعث ان کو نہ قتل کیا جا سکے گا نہ لوٹا جائے گا ہاں مگر یہ کہ جانی یا مالی حقوق ان پر عائد ہوں جو قصاص [illegible] لازم کر دیں) اور ان کا حساب اللہ کے حوالہ ۱۲ ع جمہور محققین کا مذہب یہی ہے کہ ایمان درحقیقت د[illegible] زبان سے اقرار کرنا دنیاوی احکام کو جاری کرنے کی شرط ہے کیونکہ دلی تصدیق ایک پوشیدہ چیز ہے اسکو کوئی [illegible] دل سے اقرار کر لے اور اپنی زبان سے اقرار نہ کرے تو وہ عند اللہ مومن ہے اگرچہ احکام دنیا میں مومن نہیں ۱۲

امام غزالی و شاہ عبدالعزیز صاحب پر بھی فتویٰ مذکور جاری کرنے لگیں مگر غالباً امیر المومنین محدثین زمانہ حال اعنی نواب صاحب بہادر کی بہ نسبت تو آپ بھی بجز تسلیم اور کچھ نہ کہیں گے اگرچہ دل میں تو بہت غیظ و غضب آئے گا مگر ظاہر میں تسلیم ہی کیے بنے گی آخر قضائے قاضی آپ کے نزدیک گو باطناً نافذ نہ ہو مگر ظاہراً تو نافذ ہو ہی جاتی ہے اگر مناسب ہو تو نواب صاحب موصوف کی خدمت یہ شعر لکھ بھیجنا شعر

من از واست کسی صدر گزرنہ نالم

کہ با من انچہ کرد آشنا کرد...

مگر آپ کس منہ سے لکھیں گے آپ نے تو بحکم اپنے ارشاد کے نواب صاحب کو بھی حنفیہ و جمیع اہل سنت کے ساتھ مرجیہ میں داخل کر دیا پھر اب نواب صاحب کی شکایت بیجا ہے "کما تدین تدان" کسی کا قول ہے شعر

بد نہ بولے زیر گردوں گر کوئی میری سنو

ہے یہ گنبد کی صدا جیسی کہے ویسی سنے

واللہ اعلم الہادی فقط

دفعہ ثامن۔ خلاصہ تقریر مصنف مصباح یہ ہے کہ حضرت مشتہر یعنی مولوی محمد حسین نے مسئلہ کلیہ قضاء قاضی کے ظاہر و باطن نافذ ہونے پر مطالبہ دلیل کیا ہے، باقی اس مسئلہ کی تشریح کے طور پر منکوحۃ الغیر کی مثال کو بیان کیا ہے سو اس مثال جزئی کے غلط ہو جانے سے اصل قاعدہ پر سے اعتراض رفع نہیں ہو سکتا۔ کیونکہ موجبہ جزئیہ موجبہ کلیہ کو مستلزم نہیں ہوتا انتہی اقول و بہ استعین مجتہد صاحب ہمارا ابھی یہ مطلب نہیں کہ اس مثال کے غلط ہو جانے سے اصل قاعدہ پر کوئی اعتراض نہیں ہو سکتا اور جواب دینے کی کچھ ضرورت ہی نہیں بلکہ ہمارا مدعا یہ ہے کہ جناب مشتہر صاحب سلمہ کی خوش فہمی و دیانت در بارہ فہم مطالب و نقل روایات باوجود دعویٰ اجتہاد سب پر روشن ہو جائے کیونکہ فہم و دیانت اجتہاد مسائل دینیہ کے لئے بہت ضروری ہیں سو بحمد اللہ اس مثال کے دیکھنے کے بعد بہ نسبت ہر دو وصف [illegible] اعتقاد جناب مشتہر صاحب کی شان میں ہر کسی کو پیدا ہوتا ہے شعر

چوں خدا خواہد کہ پردہ کس درد

میلش اندر طعنہ [illegible]

اور دوسری عرض یہہ ہے کہ سر دست جو مشتہر صاحب نے صورت بیان فرمائی ہے
اس کا جواب تو فقط اتنا ہی ہے کہ یہ بالکل افترا در مسج ہی ہے ہاں اگر سائل اپنی غلطی و سہو
کا مقر ہو کر پلٹی کھائے اور اصل قاعدہ کی دلیل کا ہو تو پھر وہ جواب ہے جو ادلہ کاملہ میں مشرح
موجود ہے سو حضرت سائل کو تو باوجود تنبیہ مذکورہ بھی اپنی غلطی و سہو یا افتراع کا اقرار کرتے
ہوئے شرم دامنگیر ہوئی اور بجائے اعتراف سہو وغیرہ صورت مذکورہ کی صحت ہی کا دم
بھرا اور رفع ندامت کے واسطے عوام کے دکھلانے کو یہہ اشتہار دیا گیا کہ اگر میں قضائے
قاضی کا دربارۂ حلت منکوحۂ غیر نافذ ہونا کتب حنفیہ سے ثابت کردوں تو مقابلین کو ربقۂ
تقلید گردن سے نکال ڈالنا چاہئے ورنہ در صورت عدم ثبوت حلت مذکورہ میں ربقہ تقلید
گردن میں ڈال لوں گا" سو اگرچہ اس قسم کی فضول دعوی شان عقلا سے بعید ہیں مگر بپاس
خاطر جناب مشتہر اس نیازمند اور نیز بعض ان علماء جنہوں نے حضرت سائل کی اس غلطی پر
مواخذہ کیا تھا یہ لکھہ بھیجا کہ بسم اللہ آپ کتب معتبرہ حنفیہ سے منکوحہ غیر کی حلت کو ثابت فرمائیے
ہم ایفائے وعدہ پر راضی ہیں یہ دیکھکر تو مشتہر صاحب کی آنکھیں کھل گئیں اور حیلہ و حوالہ کرکے
بیٹھ رہے نیازمندوں کو انتظاری ہی میں رکھا نہ حسب وعدہ اس اجتہاد ناروا ہی سے تائب
ہوئے اور نہ دربارۂ منکوحہ غیر قضائے قاضی کا نفوذ ظاہری و باطنی کتب حنفیہ سے ثابت کر
سکے شعر ؎

چہ اعتماد کند کس بوعدہ ات اے گل
کہ ہمچو زبان در تہ زبان داری ....

مگر آفریں ہے آپ کی انصاف پرستی پر کہ آپ نے صورت مخترعہ سائل کی غلطی کا اعتراف
تو فرمایا اور مثل سائل سخنہائے ابلہ فریب کی آڑ نہ لی مگر آپ کے رسالہ مصباح کی خوبی
صحت کے حضرت سائل بھی معترف ہیں چنانچہ اپنے اشتہارات میں مکرر سہ کرر آپ کے رسالہ
کی توثیق و تعدیل کر چکے ہیں سو اس سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ شاید حضرت سائل بھی بہ نسبت
تغلیط و تشریح مذکورہ خود آپ ہی کے ہمصفیر بن گئے ہیں سو مشتہر صاحب حسب وعدہ
اس اجتہاد بیجا سے تو کیا تائب ہوتے مگر ہم اس کو بھی غنیمت سمجھتے ہیں کہ آپ کے رسالہ کی
توثیق کی آڑ [illegible] ہوں اپنی خوش فہمی و سہو کا اقرار کر لیا مصرعہ
عمرت دراز باد کہ ایں ہم غنیمت است

قولہ اور یہ جو آپ نے صفحہ اٹھارہ میں فرمایا ہے البتہ زن غیر منکوحہ اور اموال باقیہ کی نسبت علمائے حنفیہ کا یہ دعوی بیچ [illegible] آخرہ میں کہتا ہوں کہ اموال باقیہ کو آپ نے دعوی میں تو شامل کر لیا ہے اور پھر جو دلیل فاسد اس کی آپ لائے ہیں تو فقط نسبت غیر منکوحہ کی اور اموال باقیہ سے آپ نے کچھ تعرض نہیں کیا ہے "ان ہذا لشئی عجاب" پس مطالبہ دلیل کا اس دعوی کلیہ پر آپ کے ذمہ ہنوز باقی اور جواب آپ کا ناتمام وغیرہ کافی انتہی بہ

اقول۔ مجتہد صاحب قصور معاف شعر ؎

درد ہر چہ تو یکے آں ہمہ عالم
پس در ہمہ دہر گو کہ جاہل کہ بود

افسوس باوجود دعوی قرآن فہمی و حدیث دانی آپ عبارت اردو کی سمجھنے سے بھی قاصر ہیں اور پھر بے سوچ سمجھے اعتراض کرنے کو موجود آپ اتنا نہ سمجھے کہ جو دلیل نفاذ قاضی کی زن غیر منکوحہ کے باب میں بیان کی ہے بعینہ وہی دلیل بدرجہ اولی اموال باقیہ میں جاری ہوتی ہے مگر چونکہ زن غیر منکوحہ کی حلت میں قضا کا واجب ہونا بہ نسبت اموال باقیہ کے آپ جیسوں کی رائے میں زیادہ مستبعد معلوم ہوتا ہے یہی وجہ ہے کہ حضرت مشتہر نے اسی صورت کو مقام اعتراض میں پیش کیا ہے اور نیز بدیں وجہ کے مولوی محمد حسین نے سوالات عشرہ میں اس صورت کو بیان کیا تھا اس لئے ادلہ کاملہ میں بھی بالتصریح اس صورت کو بیان کیا گیا مگر آفریں باد آپکی ذہن نارسا کی رسائی پر کہ باوجود اس قدر ظہور کی آپ پھر بھی دلیل مذکور کو حلت غیر منکوحہ ہی میں منحصر سمجھ بیٹھے یہ خیال نہ کیا کہ اموال باقیہ میں بھی علت تامہ ملک یعنی قبضہ موجود اور بشہادت خلق لکم ما فی الارض جمیعاً ان کا قابل ملک بنی آدم ہونا اظہر من الشمس اسی طرح یہ کہ بوجہ اتصال قضاء قاضی سب موانع معدوم اب بھی مال مذکور ملک مدعی نہ ہو تو اور کب ہوگا غرض اموال باقیہ کا بوجہ قضاء قاضی مملوک مدعی ہو جانا تو سب طرح ظاہر تھا ہاں البتہ بوجہ تسادی نوعی زوجہ کا مملوک ہو جانا محل تامل تھا اس لئے اس کے ثبوت کے لئے خلق لکم من انفسکم ازواجاً وغیرہ مقدمات کی ضرورت ہوئی اور چونکہ اموال باقیہ قابل انتقال من ملک الی ملک تھے تو [illegible]ال باقیہ مملوکہ غیر میں بھی قضائے قاضی نافذ ہوئی اور عورتوں میں انتقال مذکور نہ [illegible] اس لئے منکوحہ غیر میں عدم نفاذ قضا حق سمجھا گیا چنانچہ یہ سب مضامین علی سبیل [illegible] ادلہ کا[illegible]

ہیں موجود ہیں اگر آپ کو کچھ بھی فہم رسا نصیب ہوتا تو آپ ہرگز اس قسم کے اعتراضات مزخرف پیش کر کے اپنے اجتہاد کو بٹہ نہ لگاتے اس کے سوا ادلہ کاملہ میں اگرچہ بالتفصیل بسبب وجہین مذکورین علت غیر منکوحہ ہی کو ثابت کیا ہے مگر بعض جگہ مطلقاً سب کے علت کی ثبوت کی جانب اشارہ کیا ہے آپ نہ سمجھیں تو کیا کیجئے چنانچہ ایک جملہ بعینہ نقل کرتا ہوں وہو ہذا الغرض علۃ موجبہ ملک یعنی قبضہ موجود علت قابلہ ملک یعنی محل قابل موجود اس کے ساتھ اتصال فاعل و مفعول ہو چکا یعنی قبضہ محل قابل تک متعدی ہو چکا جسکا حاصل یہ ہے کہ تعدی کوئی نہیں اب یہی عروض ملک مدعی مال تنازع فیہ پر نہ ہو نہ ہو تو یوں ہو کہ علت تامہ کو لزوم معلول ضرور نہیں سو ایسی بات سوا آپ کے اور کسی سے متوقع نہیں اب دیکھئے اس قدر تنبیہ و تصریح پر بھی آپ اعتراضات لایعنی پیش کیے جاتے ہیں اور مصرعہ وقت ما ضائع نمود و عمر خود دادا بباد کے مصداق بنتے ہیں ؛

قولہ اور درمختار میں منکوحہ غیر کا استثنا اس دعوی کلیہ سے صراحۃً کہیں مذکور نہیں اگر آپ سچے ہیں تو نکال دیکھئے الی آخر ما قال ؛

اقول مجتہد صاحب اتنے بدحواس نہ ہوجیئے عقل کو تو جواب دیا ہی تھا حواس اسے بھی دست بردار ہو گئے دیکھئے خود ادلہ کاملہ میں یہ عبارت موجود ہے چنانچہ درمختار میں اشارۃً اور شامی میں صراحۃً یہ بات موجود ہے، پھر اس کے مقابلہ میں آپ کا یہ ارشاد کہ درمختار میں منکوحہ غیر کا استثنا اس دعوی کلیہ سے صراحتاً کہیں مذکور نہیں مجنونوں کی بڑ نہیں تو کیا ہے اس کے سوا درمختار کوئی کتاب نایاب نہیں سو یہ احتمال تو بہت ضعیف ہے کہ آپ نے درمختار کو بے دیکھے بھالے منکوحہ غیر کے مستثنیٰ ہونے کا انکار کیا اور اس مسئلہ کے درمختار میں نہ ہونے کے آپ مدعی ہوئے ہوں اگرچہ آپ کی جسارت و دلیری جاہلانہ سے تو کچھ بعید نہیں مگر تاہم یہ احتمال زیادہ قوی معلوم ہوتا ہے کہ باوجود مطالعہ درمختار حضور کے فہم نارسا کی کوتاہی باعث اس امر کی ہوئی ہو اور آپ ہی پر کیا الزام ہے آپ کے معلم و مرشد حضرت سائل بھی یہاں سر کے بل گرے ہیں اور باوجود مشغلہ کتب [illegible] ادن کا مبلغ و منتہائے علم ہے ایسی موٹی بات میں غلطی کھائی ہے کہ حیا ہو تو عل[illegible] کا نام نہ لیں مگر الحمد اللہ کہ آپ نے مثل سائل اصل مسئلہ [illegible] تو کچھ حجت نہیں کی چنانچہ شامی وغیرہ میں مسئلہ مذکورہ کے موجود

ہونے کے آپ مقر ہیں کلام اگر ہے تو اس میں ہے کہ درمختار میں بھی ہے یا نہیں سو اگر بالفرض مسئلہ مذکورہ درمختار میں نہ ہوتا جب بھی ہمارا مدعا ثابت تھا مگر چونکہ ادلہ کاملہ میں ہم نے درمختار کا بھی حوالہ دیا تھا اور آپ کو اس حوالہ میں کلام ہے اس لئے ہم کو اپنے ثبوت براءۃ اور آپ کی خوش فہمی اظہار کے لئے عبارت درمختار نقل کرنی پڑی قال فی الدر المختار فی کتاب النکاح ویحل لہ وطی امرأۃ ادعت علیہ عند قاض انہ تزوجہا بنکاح صحیح وہی ای والحال انہا محل للانشاء ای لانشاء النکاح علیہ خالیۃ عن الموانع وقضی القاضی بنکاحہا ببینۃ الاقامتہا ولم یکن فی نفس الامر تزوجہا وکذا تحل لہ لو ادعی نکاحہا مجتہد صاحب ذرا خواب غفلت سے بیدار ہو کر غور فرمایئے کہ جملہ وہی محل للانشاء اور خالیۃ عن الموانع کس قدر وضوح کے ساتھ منکوحہ غیر کی حلت مذکورہ سے مستثنیٰ ہونے پر دال ہے کون نہیں جانتا کہ منکوحہ غیر نہ قابل و محل انشاء نکاح جدید ہے نہ موانع سے خالی مگر یہ آپ کی خوبی فہم و اجتہاد ہے کہ اس قدر صراحت پر بھی استثناء مذکور کا انکار ہے وایضاً فیہ فی فصل الحبس وینفذ القضاء بشہادۃ الزور ظاہراً وباطناً حیث کان المحل قابلا والقاضی غیر عالم بزورہم اس کے دو تین سطر کے بعد یہ عبارت ہے ان کان سببا لمکن انشاء والا لا ینفذ اتفاقا کالارث وکما لو کانت المرأۃ محرمۃ بنحو عدۃ او ردۃ الی آخر ما قال دیکھئے جملہ حیث کان المحل قابلا اور جملہ کما لو کانت المرأۃ محرمۃ بنحو عدۃ علی الاعلان پکارتا ہے کہ منکوحہ غیر بلکہ معتدۃ الغیر میں بھی نفوذ قضائے قاضی بشہادۃ زور ظاہراً و باطناً کسی کے نزدیک نہیں ہوتا عبارت مذکور دربارہ استثناء مذکور سب کے نزدیک صریح و واضح ہے خدا معلوم آپ کے یہاں صراحت کس کا نام ہے مجتہد ہو ضرور صراحت کے کوئی نئے معنی گھڑ رکھے ہونگے نعوذ باللہ من الجہل وسوء الفہم اور ادلہ کاملہ میں جو یہ فقرہ ہے کہ چنانچہ درمختار میں اشارۃً اور شامی میں صراحۃً موجود ہے سو اس کا یہ مطلب ہے کہ خاص غیر منکوحہ کا لفظ مثل شامی کے درمختار میں موجود نہیں یہ مطلب نہیں کہ اشارہ مخفی و دقیق ہے جس کے فہم کے لئے غور و فکر درکار ہو چنانچہ عبارت مذکورہ سے ظاہر اہل فہم کے نزدیک

ع۱ ایسی عورت سے وطی جائز ہو گی جس نے اس شخص پر قاضی کی عدالت میں دعویٰ کیا کہ [illegible] شخص نے صحیح طور پر مجھ سے نکاح کیا ہے (۱) بشرطیکہ یہ عورت اس قابل ہو کہ اس سے نکاح کیا جا سکتا ہو [illegible] منکوحہ نہ ہو) اور موانع سے خالی ہو (۲) اور قاضی نے ان گواہوں کی بنا پر فیصلہ کیا ہو جن کو [illegible] تھا اور درحقیقت اس عورت نے [illegible] کیا ہو۔ اسی طرح اگر مرد کسی ایسی ہی عورت [illegible]

توبہہ اشارہ دلالت علی المطلوب میں میسر صراحت ہے ہاں فہم سے قطع نظر کر لیجئے تو جو چاہو
کہہ دیجئے اس باب میں جو آپ نص صریح قطعی الدلالت ہونے کا دعوی کرتے ہیں انشاء اللہ
تعالے آگے جب اس کو نقل کریں گے اس وقت حقیقت حال کھل جاوے گی مگر بالفعل
عرض ضروری یہ ہے کہ اول تو بشہادت عقل یہ بات مسلم ہے کہ حکم قاضی از قسم انشاء ہو
نہ کہ مثل شہادت شاہدین از قسم خبر یعنی خلاصہ حکم قاضی یہ نہیں ہوتا کہ محکوم بہ کی خبر دیتا ہو
بلکہ قضاء قاضی کو محکوم بہ کے حق میں منشی اور موجد سمجھنا چاہیے کیونکہ اگر حکم قاضی مثل شہادت
شاہدین از قسم اخبار ہوتا تو ثبوت حکم کے لئے پھر قضائے قاضی ہی کی کیا ضرورت تھی شہادت
شاہدین ہی کافی تھی بہت سے بہت ہوتا تو ایک دو شاہد اور بڑھا دینا تھا مگر اس بات کو سب
جانتے ہیں کہ دو شاہد تو کیا اگر کسی امر کے سو شاہد بھی ہوں جب بھی بغیر قضائے قاضی ثبوت امر
مشہود علیہ معلوم اور اسی وجہ سے قضائے قاضی کے نفوذ تام ہونے کے لئے محل حکم کا قابل
انشاء حکم ہونا شرط ٹھیرا کما مر دوسرے قاضی کا نائب خداوندی اور دلی عبادت ہونا بشہادت
عقل و نقل ثابت چنانچہ ادلہ کاملہ میں بالتفصیل ہر دو امر مذکور ہیں اس لئے اور نیز بحسب
دلالت مقدمات مذکورہ ادلہ کاملہ یہہ بات ظاہر و باہر ہے کہ بوجہ قضائے قاضی امر محکوم
بہ کہ واقع میں محقق و ثابت ہو جانا ضرور ہے بشرطیکہ محل قابل انشاء حکم ہوا ور قاضی کو زور کو
شاہدین کا علم نہ ہو یہ امر جدا رہا کہ سبب صدور حکم قاضی و حصول ملک وغیرہ کہیں امر
مباح و طیب ہوگا اور کہیں حرام و ناجائز مگر حرمت و عدم جواز سبب مذکورہ سے یہہ لازم
نہیں آتا کہ خود مسبب یعنی ملک مدعی میں بھی حرمت و عدم جواز آجاوے کون نہیں جانتا
کہ مثلاً عقد بیع میں ایجاب و قبول کا کام انشاء بیع ہوتا ہے گو سبب صدور ایجاب یا قبول
امر ناجائز ہی کیوں نہ ہو مگر عقد بیع کے کمال میں کچھ حرج نہیں ہو سکتا مثلاً زید نے عمرو کے روبرو
ایک غلام کے اوصاف خلاف واقع بیان کئے اور اس پر ایمان کا ذبہ کھالی عمرو نے دھوکا کھا
کر بدون کسی شرط کے غلام مذکور خرید لیا سو سب جانتے ہیں کہ نفس عقد میں کچھ خرابی نہیں
اور زر ثمن زید کاذب کی ملک تام ہو جاوے گا ہاں بسبب حصول عقد و زر ثمن بیشک مرد حرام
ہے اور اس کا گ[illegible] کاذب کے ذمہ ہوگا ایسے ہی اگر بواسطہ زنا کوئی پیدا ہوا اور اسکو
ایمان و عل[illegible] اور صوم صلوٰۃ وغیرہ حسنات [illegible] تو یوں کہہ سکتے ہیں
[illegible] فعل زنا ہوا مگر یہہ کوئی بیوقو[illegible] کہے گا کہ سبب یعنی زنا کی

خرابی سبب یعنی ایمان وصوم وصلوٰت وغیرہ حسنات میں موثر ہو جاوے گی اور بوجہ
مداخلت زنا حسنات مذکورہ بھی فاسد وساقط الاعتبار سمجھے جاویں گے البتہ زنا کی قبح
وحرمت میں کچھ تردد نہیں ہاں آپ کے انداز سے یوں مفہوم ہوتا ہے کہ ولد الزنا کا
ایمان وصوم وصلوٰت وغیرہ سب کالعدم ہوں گے علیٰ ہذا القیاس درصورت قضائے
قاضی بشہادت زور بھی نفس قضا کے مفہوم میں کچھ شک نہیں اور طریق حصول ملک کے گناہ
کبیرہ ہونے میں کسی کو کلام نہیں اور اس کا وبال مدعی کاذب اور شہود کاذبہ کی سر رہے
گا چنانچہ امور مذکورہ بالتفصیل ادلۂ کاملہ میں موجود ہیں اس تقریر کے بعد ظاہر ہو گیا کہ
آپ نے جو دو تین صورتیں مسئلہ مذکور کی لکھی ہیں اور ان پر آپ نے بزعم خود استبعاد
وعدم جواز کا فتویٰ لگایا ہے سراسر حضور کی کج فہمی ہے اگر آپ صور مذکورہ میں بوجہ قضائے
قاضی ملک مدعی سے انکار فرماتے ہیں تو محض آپ کی دھینگا دھینگی ہے فقط استبعاد ولا نسلم
سے کام نہیں چلتا اپنے دعوے کو مدلل کیجئے ورنہ ہمارے دلائل پر نقض فرمائیے اور اگر
مدعی کاذب کے مالک ہونے سے یہ سمجھے ہیں کہ مدعی کے ذمہ کوئی برائی اور الزام عائد نہیں
ہوتا اور اس نے جو کیا سب ٹھیک ہے سو اس صورت میں آپ کا انکار واستبعاد تو درست
وبجا ہے مگر یہ تو فرمائیے کہ یہ کہتا ہی کون ہے ادلہ کاملہ کو ملاحظہ فرمائیے کہ طریق حصول
ملک مدعی کو گناہ کبیرہ لکھا ہے یا نہیں بے سوچ سمجھے اعتراض کرنا شان عقلا نہیں فضلاً
عن المجتہدین" اور آپ نے جو اپنے ثبوت مدعا کے لئے وہ آیات واحادیث نقل فرمائی
ہیں کہ جن سے یہ نسبت مدعی ظالم وکاذب وشاہد زور وعید شدید مفہوم ہوتی ہے وہ
اور بھی عجیب ہے اور حضور کے اجتہاد صائب وفہم ثاقب پر شاہد عادل ہے مجتہد صاحب
ذرا غور تو کیجئے کہ آیات واحادیث منقولہ حضور سے اس سے زیادہ اور کیا ثابت ہوتا ہے
کہ مدعی وشاہد زور سخت گنہگار وبدکار ہیں سو اس کے مسلم ہونے کو مکرر عرض کر چکا ہوں
مگر یہ تو ارشاد کیجئے کہ شہادت دعوے مذکورہ کی وجہ سے عدم نفاذ قضا کون سے قاعدہ
سے نکلتا ہے اگر آپ کو فہم خداداد سے بہرا ہوتا تو ضرور سمجھ جاتے کہ آیات واحادیث
مذکورہ سے فقط طریق حصول ملک کی مذمت نکلتی ہے عدم نفاذ و[illegible] ملک سے انکو
کیا علاقہ مگر آفریں ہے آپ [illegible] کے عقل واستدلال پر کہ آیا[illegible]ث مذکورہ
[illegible] درباره عدم نفا[illegible] صریح قطعی الدلالت سمجھے

مصرعہ
بریں عقل و دانش بباید گریست

ہم تو آپ کے انداز ظاہر پرستی سے پہلے ہی سمجھے تھے کہ آپ اس قسم کی نصوص سے اپنا مطلب نکالنا چاہیں گے اسی وجہ سے بطور پیش بندی ادلہ کاملہ میں لکھہ دیا تھا کہ کلمہ قطعۃ من النار" وغیرہ سے دسائط حصول ملک کا امر مذموم ہونا معلوم ہوتا ہے دربارہ عدم نفاذ قضا کسی طرح نص نہیں ہو سکتی۔ مگر آپ نے اس بات کے جواب میں تو کچھ نہ فرمایا اور سکوت اختیار کیا اور الٹے اسی قسم کی نصوص سے استدلال بیان فرمانے لگے طریق مناظرہ بھی آپ کا تماشا ہے، مجتہد صاحب اگر مسئلہ نفاذ قضاء قاضی حضور کی فہم ناقص میں نہیں آتا تو پھر خیر اسی میں ہے کہ چپ ہو رہئیے دل میں جو آئے سو آئے مگر در پے اعتراض بھی نہ ہوجئے کیونکہ آپ صاحبوں کے اعتراضات پادر ہوا سے مسئلہ مذکور میں تزلزل آنا تو معلوم اور الٹا اہل فہم کے نزدیک اظہار خوش فہمی و خوبی قوت اجتہادیہ جناب ہوگا چنانچہ آپ کی تقاریر میرے دعوے کی گواہ ہیں اور یہہ بات تو میں غایت وثوق سے عرض کرتا ہوں کہ انشاء اللہ آپ صاحب دربارۂ عدم نفاذ قضا مذکورہ کوئی نص صریح قطعی الدلالت پیش نہیں کر سکتے ادلہ کاملہ میں بھی ہم نص مذکور آپ سے طلب کر چکے ہیں اور اب بھی یہی عرض ہے کہ ہو تو لائیے ادھر ادھر نہ ٹلائیے ورنہ سکوت فرمائیے اور ان دلائل واہیہ سے باز آئیے اس کے بعد جو آپ نے مسئلہ نفاذ قضا ہدایہ و عینی و نہایہ سے نقل کیا ہے طول لاطائل ہے نقل سے نہ ہمارا نقصان نہ آپ کا کچھہ نفع بلکہ آپ کی نقل سے ہم کو تو کچھ فائدہ ہی ہوگا چنانچہ عنقریب معلوم ہو جاوے گا مصرعہ

عدو شود سبب خیر گر خدا خواہد

ہاں آپ نے جو یہہ دعویٰ کیا ہے کہ قواعد حنفیہ اور ان کی روایات کے بموجب منکوحہ غیر میں بھی قضائے قاضی کا ظاہراً و باطناً نافذ ہونا ثابت ہوتا ہے اور اس کے لئے آپ نے ایک صورت بزعم خود تجویز کی ہے اس کا جواب بیشک ہمارے ذمہ ہے سوال صورت مذکورہ جناب بلفظہ نقل کرتا ہوں بعدہ انشاء اللہ تعالیٰ جواب باصواب عرض کردوں گا

قولہ۔ منکوحۂ [illegible] عمرو و بکر دو گواہ جھوٹے قاضی [illegible] مضمون کے گزارنی کہ زید [illegible] دیدی ہیں اور عدت طلاق [illegible] حالانکہ زید نے نفس الامر

میں تین طلاقیں بالکل نہیں دی تھیں چہ جائیکہ عدت گزری ہو پس قاضی بحکم مسئلہ نفاذ قضا کے ضرور حکم تفریق کر دیویگا پھر عمر نے جو ایک جھوٹا گواہ منجملہ ان دو گواہوں جھوٹے کے ہے بعد اس مقدمہ کے جھوٹا دعویٰ کیا کہ یہہ عورت میری منکوحہ ہے اور دو گواہ جھوٹے عقد نکاح کے گزران دیئے تو اب قاضی عقد نکاح کا حکم بالضرور کر دیوے گا اب دیکھو کہ یہ عورت جو منکوحہ زید تھی اس تدبیر سے عمرو کو ظاہر و باطن میں حلال و طیب ہو گئی البتہ کچھ قدرے تدبیر زیادہ کرنی پڑی پس انکار آپ کا بنسبت منکوحہ غیر کے بھی کچھ کام نہ آیا انتہیٰ۔

اقول بجولہ مجتہد صاحب ہم تو آپ کے دعوے سن کر یہ سمجھے تھے کہ آپ کوئی ٹھکانے کی بات فرما دیں گے مگر آپ تو ماشاء اللہ ایک سے ایک زیادہ بے تکی فرماتے ہیں۔

شعر

زفرق تا بہ قدم ہر کجا کہ می نگرم
کرشمہ دامن دل میکشد کہ جا اینجاست

افسوس آپ حضرات باوجود ذی علم و اجتہاد ایسی بے سرو پا تقاریر پیش کرتے ہیں کہ جن کے سننے سے علم و اجتہاد کی قدر و منزلت آنکھوں میں کم ہو جاوے تو عجب نہیں اور زیادہ تعجب تو اس پر آتا ہے کہ حاوی معقول و منقول مولوی مجتہد عبید اللہ صاحب و فخر مجتہدین آخر زمان مجتہد محمد حسین صاحب وغیرہم جمیع حضرات غیر مقلدین آپ کے اس رسالہ کے مقرظ و مداح ہیں اور یہ بھی نہیں کہ بے دیکھے تعریف کرتے ہوں بلکہ خوب دیکھ بھال کر۔ خیر آپ کو بھی کچھ غم نہ کرنا چاہیئے مرگ انبوہ جشنِ دارد اس کو کیا کیجئے کہ مجتہدان حال کا شیوہ ہی ہو گیا کہ خلاف عقل اجتہاد فرمایا کریں اور سیدھی سیدھی باتوں میں الٹی کہا کریں شعر

تو کز سرائے طبیعت نمیروی بیرون
کجا بکوی حقیقت گزر توانی کرد

خیر یہ بھی باتیں تو پیچھے گئیں صورت مرقومہ حال میں ہی غور کیجئے کہ آپ نے کیسے جوہر عقل دکھلائے ہیں آپ کا منشاء اعتراض یہہ ہے کہ مسئلہ مرقومہ بالا میں عورت مذکورہ باوجود منکوحہ زید تھی مگر تدبیر ... کی وجہ سے بوجہ قضائے قاضی ... گئی لیکن آپ اور حضرات مقلدین ... نہ سمجھے کہ صورت مرقومہ میں تو بالا ... کے نزدیک قضا ظاہراً و باطناً نافذ ... آپ کی کج فہمی ہے کیونکہ گواہی ... دو مسلمان کے

بموجب طلاق وانقضائے عدت دونوں کی گواہی دی ہے اور بوجہ شہادت شاہدین قاضی کو بہ نسبت ہر دو امور مدعی کی ڈگری کرنی پڑی لیکن ہم بحوالہ درمختار یہہ بات اوپر کہہ چکے ہیں کہ نفاذ قضا کے لئے محل کا قابل انشاء حکم ہونا ضروری ہے اور بحوالہ ہدایہ آپ بھی اس بات کو بیان کر آئے ہیں کہ نفاذ قضا عقود اور فسوخ میں ہوتا ہے سو نظر بریں حکم قاضی وقوع طلاق میں تو بیشک نافذ ہو جاوے گا کیونکہ منکوحہ زید محل انشاء طلاق ہے اور طلاق منجملہ فسوخ بھی ہے ہاں گواہوں نے جو انقضائے عدت کا دعویٰ کاذبہ کیا تھا اور بوجہ شہادت قاضی کو ان کے موافق حکم دینا ضرور ہوا اس میں نفاذ قضا کی کوئی صورت نہیں آپ ہی فرمائیے اس کو عقود میں داخل کرو گے یا فسوخ میں اور نہ حکم انقضائے عدت کو ممکن الانشاء کہہ سکتے ہیں "وہو شرط لنفاذ القضا" ہاں البتہ اگر حکم طلاق کے بعد واقع میں عدت گزر چکی ہو اور اس کے بعد کوئی مدعی نکاح ہوا تو بعد قضائے قاضی وہ اس کی زوجہ فی الحقیقت ہو جاوے گی مگر آپ کو کیا نفع کیونکہ جب بموجب حکم قاضی وقوع طلاق ہو چکا اور عدت بھی فی الواقع گزر چکی تو اس کو اب بھی منکوحہ غیر کہنا آپ ہی صاحبوں کا کام ہے بالجملہ اگر عدت فی الواقع منقضی ہو چکی ہے تو بیشک قضائے قاضی نافذ ہو جاوے گی مگر اس کو منکوحہ غیر کہنا غلط اور اگر دراصل عدت منقضی نہیں ہوئی چنانچہ آپ نے یہی صورت بیان کی ہے تو اس صورت میں قضا نافذ ہی نہیں ہو سکتی۔ علاوہ ازیں آپ نے جو عبارت عینی شرح ہدایہ نقل کی ہے اس میں جملہ "وتزوجت بآخر بعد انقضا العدۃ" خود موجود ہے الغرض اہل فہم کے نزدیک تو مطلب ظاہر ہے اور عدم نفاذ قضا صورت مجوزہ جناب میں بدیہی البتہ جن کو سر و دم کی خبر نہیں اور مبلغ علم دعاوی باطلہ کو سمجھتے ہیں وہ صاحب جو ارشاد فرمائیں سب ٹھیک ہیں اب عرض اخیر یہ ہے کہ آپ اور حضرات مشتہر سے یہ امید کرنی تو سراسر فضول ہے کہ آپ دربارۂ عدم نفاذ قضا کوئی دلیل عقلی یا نقلی قابل تسلیم اہل علم پیش کریں ہاں البتہ حضرت سائل نے جو نفاذ قضا فی منکوحۃ الغیر کو اپنی ایمانداری یا خوش فہمی کی وجہ سے حنفیہ کے ذمہ لگایا تھا اور پھر بڑی شد و مد سے اس کے اثبات کا دعویٰ کیا تھا اور آپ نے بھی اس د... مجمع میں صورت متنازعہ فیہ کی کذب کو نشا... کے پھر اس کے ثبوت کے لئے ... عجیب ایجاد کی ہے تو اگر آ... ہو سکے تو کتب فقہ حنفیہ سے ا... صورت کہ آپ ... مذکورین میں سے ا... نے سے بھی عاجز

چنانچہ اب تلک یہی قصہ ہو رہا ہے تو پھر بردے انصاف مسئلہ مذکور میں حنفیوں پر اعتراض پیش کرنا سراسر بےغیرتی ہے مگر خدا کے لئے ایسے دلائل یاد رہو جیسے آپ نے اب بیان فرمائے ہیں انہوں کیونکہ ناظرین کی تضیع اوقات ہوگی اور آپ کو کچھ نفع نہ ہوگا بلکہ بشرط حیا اور الٹی ندامت اٹھانی پڑے گی ؛

قولہ جناب من اب آپ کو ثابت ہوا ہو گا کہ محمدیان عامل بالحدیث کو واسطے ترک تقلید شخصی کے عذر معقول ہے انتہی ؛

اقول مجتہد صاحب ہم کیا جو اہل عقل آپ کے فہم و ذکاوت و ظاہر پرستی سے واقف ہو گا وہ آپ کو بیشک دربارہ ترک تقلید و تخطیہ مقلدین معذور سمجھیں گے کیونکہ ظاہر ہے کہ کسی کی تقلید کوئی جبھی کرتا ہے جب اس کا معتقد ہو اور معتقد جب ہو جب اس کی باتوں کو سمجھے کوئی کچھ کہو میں تو اس بات میں آپ کا ہمصفیر ہوں آپ اور آپکے امثال ائمہ مجتہدین خصوصاً امام الائمہ کی براہین پر جسقدر جرح و قدح کریں سب بجا ہیں اور آپ معذور ہیں اور اس کے برخلاف آپ سے امید رکھنی تکلیف مالا یطاق ہے چنانچہ ناظرین اوراق کو یہ بات انشاء اللہ کالعیان معلوم ہو جاوے گی مگر ہاں جیسے آپ اس باب میں معذور ہیں ایسے ہی مقلدین و ائمہ مجتہدین کا بھی کچھ قصور نہیں شعر

گر نہ بیند بروز شپرہ چشم!
چشمہ آفتاب راچہ گناہ!

اس کے بعد کے قول میں جو آپ نے کوئی ڈیڑھ ورق سیاہ کیا ہے اور اس میں بھی جناب نے حسب عادت قدیم عقل و انصاف سے قطع نظر فرمائی ہے سو خلاصہ آپ کے اقوال پرتیشان کا کل اتنا ہے کہ ادلہ کاملہ میں جو قبضہ نامہ کو علت ملک قرار دیا ہے آپ قبضہ کی علت سے منکر ہیں اور بزعم خود قاعدہ مذکورہ پر اعتراض پیش کئے ہیں کبھی پوچھتے ہو قبضہ سے کونسی ملک ثابت ہوتی ہے ملک طیب یا خبیث کبھی فرماتے ہو کہ رہن و ودیعت و سرقہ و غصب وغیرہ میں قبضہ ہوتا ہے مگر ملک [illegible] نہیں ہوتی علاوہ ازیں آپ نے حسب استعداد بہت جرح و قدح کو کار فرمایا [illegible] ل ملک کو نہ کل اعتراضات جناب کے ایسے [illegible] صاحب فہم تسلیم کو بعد غور و فہم [illegible] ہونا ضروری معلوم ہو [illegible] آپکے [illegible] اعتراض کا جواب

کرتے ہیں فہم کو ساتھ لیکر سنیئے مجتہد صاحب افسوس آپ کو اب تک یہ بھی خبر نہیں کہ متنازع فیہ کونسی ملک ہے حلال یا حرام حنفیہ جو قضائے قاضی کو ظاہراً و باطناً نافذ کہتے ہیں اس کا یہی مطلب ہے کہ بسبب قضائے قاضی شئے متنازعہ فیہ مدعی کے حق میں مملوک بملک حلال ہو جاتی ہے ہاں طریقہ ملک کبھی حلال ہوتا ہے کبھی حرام مگر نفس ملک میں اس کی وجہ سے حرمت نہیں آجاتی چنانچہ اوراق گزشتہ میں مفصل عرض کر چکا ہوں کچھ اعتراض کرنا ہو تو وہاں پیش کیجئے باقی یہہ آپ کا فرمانا کہ اگر ملک طیب مراد ہے تو آپ نے اس مقدمہ کو کسی دلیل سے مدلل نہیں کیا، پڑے جانے اور بھلا اب کے تو بار ''کہے جانے سے کم نہیں جناب عالی ادلہ کاملہ کو ملاحظہ فرمایئے دیکھئے اس کی عبارت کا یہی تو ماحصل ہے کہ ملک معتبر عند الشرع بدون القبض نہیں ہوتی یعنی قبضہ علت ملک ہے جس جگہ قبضہ تامہ ہوگا ملک بھی ہوگی قبضہ جائیگا تو ملک بھی جاتی رہے گی کیونکہ حدوث ملک اول قبضہ ہی کی وجہ سے ہوتا ہے اس کے بعد کہیں بیع و شرا کی نوبت آتی ہے علاوہ ازیں بیع قبل القبض کا ممنوع ہونا بھی اسی پر دال ہے کہ قبضہ علت ملک ہے تفصیل اس اجمال کی یہہ ہے کہ یہہ امر سب پر روشن ہو کہ معلول بدون علت تامہ کے موجود نہیں ہو سکتا خیر آپ نے جو منہیہ لکھا ہے اس میں بالتصریح اسکو آپ بھی تسلیم کرتے ہیں سو اب آپ ہی فرمایئے کہ ایسی علت ملک کہ جس کے آنے سے ملک آئے اور اس کے جانے سے ملک جائے کیا ہے اگر وہ علت تامہ قبضہ تامہ ہی ہے تو فہو المراد اور اگر کچھ اور ہے تو بتلایئے تو سہی وہ کیا ہے جناب مجتہد صاحب آپ تو بتلا چکے اگر بتلا سکتے تو ابھی بتلاتے خیر اب ہم ہی عبارت ادلہ کاملہ کی شرح کرتے ہیں سنیئے جب یہ بات مسلم ٹھیری کہ بدون علت معلول ہونا اور بعد وجود علت تامہ معلول کا نہ ہونا ممتنع ہے اور یہی امر علامت علت تامہ ٹھیرا تو ہم دعویٰ کرتے ہیں کہ قبضہ تامہ کا حال بہ نسبت ملک ایسا ہی ہے بیع و شرا و ہبہ و صدقہ وغیرہ جو ظاہر بینوں کی نظر میں علت ملک معلوم ہوتے ہیں ان میں اور ملک میں اس قسم کا تلازم نہیں ہے کیونکہ حدوث ملک اول جو ہوتا ہے تو صرف قبضہ ہی کے سہارے ہوتا ہے یعنی اشیاء مباح مثل جانوران صحرائی و دریائی و اشجار و اثمار وغیرہ مملوکہ وغیرہا جو ملک [illegible] آتے ہیں صرف بوجہ قبضہ ہی آ [illegible] و شرا وغیرہ اسبابات ملک کا پتہ بھی نہ [illegible] بلکہ یہہ امور تو قبضہ ہی کے بعد [illegible] حقیقۃ الامر کو دیکھیے تو بیع [illegible] و شرا و ہبہ وغیرہ حقیقت [illegible] یہ امور

اسباب وموجبات حصول قبضہ ہیں اور قبضہ درحقیقت علت ملک ہے اور قبضہ ملک کے لئے
واسطہ فی العروض ہے اور بیع وشرا وغیرہ اسباب وموجبات قبضہ کے حق میں واسطہ
فی الثبوت ہیں اور چونکہ واسطہ فی العروض امر واحد کے متعدد نہیں ہو سکتے تو اس لئے ملک
بدون قبضہ ثابت ہونا محال ہے مگر واسطہ فی الثبوت چونکہ متعدد ہو سکتے ہیں اس لئے قبضہ
بیع وشرا وہبہ وغیرہ امور متعددہ سے حاصل ہو سکتا ہے بالجملہ بیع وغیرہ جملہ عقود کا فقط یہ کام
ہے کہ ان کی وجہ سے شئی غیر مقبوض مقبوض بن جاتی ہے اور علت ملک قبضہ ہی ہوتا ہے یہی وجہ
ہے کہ بدون قبض حدوث ملک نہیں ہوتا اور بغیر بیع وشرا وغیرہ ملک موجود ہو سکتی ہے
چنانچہ اشیاء غیر مملوکہ میں بھی ہوتا ہے کیونکہ وجود معلول بدون وجود علت تو محال ہے ہاں
اسباب بعیدہ غیر لازمہ کا حال یہی ہوتا ہے کہ کبھی وجود معلول کے ساتھ جمع ہوتی
ہیں کبھی نہیں سو اسی وجہ سے یہ تو نہیں ہو سکتا کہ ملک بدون قبضہ موجود ہو کیونکہ قبضہ علت
ملک ہے، ہاں یہ ممکن ہے کہ بیع وشرا وغیرہ اسباب قبض موجود نہ ہو اور ملک موجود ہو
جاوے کیونکہ امور مذکورہ علت ملک تھوڑا ہی ہیں جو ملک بدون ان کے نہ ہو سکے سو جیسے
بیع وشرا وہبہ وغیرہ موجبات قبضہ ہیں ایسے ہی قضائے قاضی کو بھی موجب قضا سمجھنا چاہئے
اور جیسے وہ قبضہ کہ جس کا بیع وشرا وہبہ ہوتا ہے مفید ملک طیب ہوتا ہے اسی طرح وہ
قبضہ کہ جس کا سبب حدوث وقضائے قاضی ہے ضرور موجب ملک طیب ہوگا جیسے عقد بیع
وشرا کے امر ممنوع پر متفرع ہونے سے نفس ملک میں حرمت نہیں آجاتی اسی طرح حکم
قاضی کے کذب پر متفرع ہونے سے خود ملک کے طیب وحلال ہونے میں سر مو تفاوت نہ
ہوگا کما مر سابقاً بالجملہ سوائے قبضہ نہ بیع وشرا ونکاح میں یہ بات ہے نہ ہبہ وصدقہ میں
کہ وہ ہو تو ملک نہ آئے اور وہ نہ ہو تو ملک نہ آئے اس لئے خواہ مخواہ قبضہ ہی کو علت ملک
ماننا پڑے گا اور بیع قبل القبض کا ممنوع ہونا بھی اسی پر دال ہے کہ علت ملک قبضہ
ہے اور حنفیہ کے نزدیک مال ضمار میں زکوٰۃ نہ آنا بھی بہ شرط فہم اسی جانب مشیر ہے کہ
قبل القبض کوئی شئی مملوک ہی نہیں ہوتی۔ علاوہ ازیں بہت سے مسائل جزئیہ اسی قاعدہ پر
متفرع معلوم ہوتے [illegible] منہیہ میں جو یہ لکھا ہے [illegible] قبضہ کو علت تامہ
ملک مانا جاوے [illegible] کچھ حاجت نہ ہوتی [illegible] بیع ونکاح
وغیرہ [illegible] کی ضرورت ہوگی [illegible]

ہے اور بیع و شرا و نکاح وغیرہ سبب تبدیل قبضہ نہیں یعنی ان امور کا تو یہ کام ہے کہ غیر مقبوض کو مقبوض بنا دیویں باقی ثبوت ملکیت کی علت قبضہ ہوتا ہے اور یہ مطلب آپ کہاں سے سمجھہ بیٹھے کہ قبضہ علت ملک ہو تو پھر چاہئے کہ اوس کے لئے کوئی سبب بھی عالم میں موجود نہ ہو منجملہ مجتہدات جناب کے ایک مسئلہ شاید یہ بھی ہو یہ قاعدہ تو سب کو معلوم تھا کہ سوائے وجود علت تامہ وجود معلول میں اور کسی امر کی ضرورت نہیں ہوتی مگر یہ کسی نے نہ سنا ہوگا علت تامہ کو اپنے موجود ہونے میں بھی کسی امر کی احتیاج نہیں ہوتی یہ اجتہاد پر خطا ہمارے مجتہد صاحب ہی کا حصہ ہے پھر اس فہم و اجتہاد کے بھروسہ پر کہ جہاں کہتے ہو الٹی ہی کہتے ہو تمام ائمہ مجتہدین واکابر دین کو نشانہ تیر ملامت بناتے ہو شعر

آنکس کہ نداند و بداند کہ بداند!
در جہل مرکب ابدالدہر بماند

اب ہماری بھی یہ عرض ہے کہ قبضہ علت کا ملک طیب نہ ہونا اگر کسی دلیل عقلی و نقلی سے ثابت کر سکو تو کیجئے اور جو نہ ہو سکے تو ہماری دلیل ہی پر کوئی اعتراض مدلل پیش کیجئے مگر فقط استبعاد و بلا دلیل سے کام نہ نکالئے ورنہ آپ کا قول نہ عند الناس مقبول ہوگا نہ عند اللہ ہاں اس کے بعد جو آپ نے بزعم خود سند منع پیش کی ہے آپ کے ارشاد کے بموجب اس کی طرف متوجہ ہونا ضرور ہے اور آپ کی خوش فہمی کا اظہار لازم یعنی آپ جو قبضہ کی علت کے منکر ہیں اس کی سند میں آپ یہ ارشاد کرتے ہیں کہ اگر قبضہ تامہ علت تامہ ملک ہوتا تو پھر تخلف ملک عن القبض محال ہوتا حالانکہ مال مغصوب و مسروق و مال یتیم و ودیعت و رہن و عاریت پر غاصب و سارق و ولی یتیم و مودع و مستعیر کا قبضہ تامہ ہے اور بالاتفاق اموال مذکورہ کا اشخاص مذکورہ کی ملک ہونا باطل ہے سو اگر قبضہ علت تامہ ملک ہوتا تو صور مذکورہ میں بھی تخلف ملک عن القبض نہ ہوتا انتہی، مجتہد صاحب آپ تو بزعم خود سند منع پیش کر کے اپنے دعوی کو مدلل کر چکے اب ہماری بھی عرض سنئے جناب عالی آپ کے کلام سے یہ ظاہر ہوتا ہے کہ آپ قبضہ کی علت تامہ ملک ہونے کے یہ معنی سمجھہ گئے ہیں کہ قبضہ تامہ ہو یا غیر تامہ حقیقی ہو یا مجازی و عارضی مستقر ہو یا غیر مستقر علت تا[illegible] ضرور ہوگا اور یہ مطلب سمجھنا آ[illegible] کا نتیجہ ہے اول تو آپ نے یہ خیال کیا [illegible] بھی اسطلان کون ذی عقل [illegible] ایسے بے سر و پا دعوے [illegible] نہیں [illegible] پ میں فرق [illegible] قیاس

فرماتے ہیں دوسرے ادلہ کاملہ میں یہہ عبارت موجود ہے کہ جب قبضہ مدعی بوجہ قضائے قاضی ایسا مستحکم ہوگیا کہ اوس کے اٹھنے کی امید بھی نہیں تو وہ کیونکر موجب ملک نہ ہوگا۔ اس سے بھی بشرط فہم یہی مفہوم ہوتا ہے کہ قبضہ مستحکم و مستقر ہو تو موجب و علت ملک ہوگا ولا فلا۔ تیسرے یہ کہ آپ بھی اپنے کلام میں قبضہ مفید ملک کو مقید بصفت تمام و کمال فرماتے ہیں آپ کے ارشاد سے بھی قبضہ تامہ کا مفید ملک ہونا مفہوم ہوتا ہے نہ قبضہ مطلق کا باقی یہ حضور کی قوت اجتہادیہ کا طفیل ہے کہ قبضہ سارق و غاصب وغیرہ کو قبضہ تامہ قرار دیتے ہو بھلا آپ عبارت ادلہ کاملہ کو تو نہ سمجھے مگر آپ نے للہ اپنی تصنیف کو تو سمجھا ہوتا ایسے کم فہم تو ہوا کرتے تھے کہ غیروں کے کلام کو نہ سمجھیں مگر یہ خاصہ جناب ہی کا ہے کہ اپنے کلام کو بھی نہ سمجھیں کیوں نہ ہو اجتہاد اسی کا نام ہے اب ہم آپ سے پوچھتے ہیں کہ آپ نے قبضہ کو تامہ اور کاملہ ہونے کے ساتھ کیوں مقید کیا اگر آپ کے نزدیک قبضہ مطلق کا خواہ تامہ و مستقل ہو یا غیر تامہ و غیر مستقل علت ملک ہونا ہمارے کلام سے ثابت ہوا تھا تو آپ نے قید تمام و کمال کے ساتھ جو مخالف و مقصود ہیں کیوں قبضہ کو مقید کیا اور اگر یہہ قید بامعنی ہے اور قبضہ غیر تامہ سے احتراز مقصود ہے تو فرمایئے تو سہی قبضہ سارق و غاصب وغیرہ بھی کیا آپ کے نزدیک تام و مستقر ہے اور اگر بالفرض یہ سب قبضے تام ہیں تو پھر آپ کے نزدیک قبضہ غیر تام خدا جانے کونسا ہوگا۔ شاید حضور کے نزدیک قبضہ غیر تامہ کے یہ معنی ہیں کہ شئی مقبوضہ کا ایک کنارہ ایک کے ہاتھ میں اور دوسری جانب دوسرے کے ہاتھ میں آپ کی تقریر سے یہ مفہوم ہوتا ہے کہ آپ عبارت ادلہ کاملہ کو بدوں سمجھے بلکہ اپنے کلام کے معنی سے بھی قطع نظر فرما کر جو چاہتے ہیں ارشاد کرنے لگتے ہیں اور مفت میں دھمکانے کو موجود ہو جاتے ہیں چونکہ آپ ملقب بافضل المتکلمین ہیں اور علم و اجتہاد کی بھی آپ پر تہمت ہے اس وجہ سے اول تو آپ کے مزخرفات دیکھ کر ہم کو حیرانی ہوتی تھی اور بلکہ یہ خیال بھی ہوتا تھا کہ ایسی تقریر مہمل ذی علم و ذی عقل کا کام نہیں شاید اس کے معنی کچھ اور ہوں مگر کچھ توجہ کے بعد یہ معلوم ہوا کہ آپ فقط حضرات ائمہ مجتہدین ہی کے مخالف اجتہاد نہیں فرماتے بلکہ خلاف عقل و نقل بھی است[illegible] [illegible] ملک کو [illegible]نچہ عبارات جناب [illegible] [illegible] شاہد عدل ہیں غیر آپ تو نہ سمجھے [illegible] ان کرنا [illegible] [illegible] تامہ ملک ہونا اور آ[illegible] [illegible] ہونا ظ[illegible] [illegible] قبضہ

کو علت تامہ ملک قرار دیا ہے تو قبضہ تامہ حقیقی کو قرار دیا ہے کیونکہ قبضہ عارضی وغیر تام
کو باعتبار حقیقت قبضہ کہنا ہی ٹھیک نہیں یوں بوجہ مشاکلت ظاہری اس کو بھی کوئی قبضہ
کہہ دے اس سے کیا ہوتا ہے الغرض ہماری مراد قبضہ سے قبضہ تامہ و مستقلہ حقیقیہ ہے
اور قبضہ تامہ کے یہ معنی ہیں کہ حسب حکم شارع اس قبضہ کو قاضی بھی برقرار رکھے اور اسکی
رفع کرنے کا قاضی کو اختیار نہ ہو اور قبضہ مستقل اور حقیقی سے یہ مراد ہے کہ قبضہ اصلی ہو
یہ نہو کہ قبضہ فی الحقیقت تو کسی اور کا ہو اور بوجہ عطائے غیر مجازاً اور تبعاً اس کو بھی قابض کہتے
ہوں بالجملہ علت ملک قبضہ مستقلہ و مستقرہ ہے اگر اوصاف مذکورہ میں سے ایک وصف
بھی مفقود ہوگا تو وہ قبضہ علتِ تامہ ملک نہ ہوگا اب اس کے بعد ہر ذی فہم سمجھ جاویگا
کہ آپ نے جس قدر اعتراضات بطور سند منع پیش کئے ہیں سب کا مدار اس پر ہے کہ آپنے
بمقتضائے ظاہر پرستی جو مبلغ علم جناب و امثال جناب ہے صورت قبضہ اور قبضہ مجازی
کو بھی قبضہ حقیقی و تام ہی سمجھ لیا ہے اور ان دونوں میں کچھ فرق نہیں کیا سو یہ خوش فہمی
جناب ہے ہمارا کچھ قصور نہیں مثلاً اگر کوئی شخص بوجہ تشابہ یوں ظاہری استحاضہ کو بھی حکم
حیض ہی عطا کرنے لگے اور حقیقت حیض و استحاضہ جو کہ بالا امتیاز ہے اس کو نہ سمجھے تو یہ
اس کی کور باطنی ہے مجملاً تو آپ کے جملہ اعتراضات کا جواب ہو چکا بنظر مزید توضیح و نیز بدنیتو
کے کیا عجب ہے کہ آپ اب بھی نہ سمجھیں کسی قدر تفصیل مناسب معلوم ہوتی ہے سنیئے مال
مال مرہون و مال یتیم و عاریت و ودائع میں تو باوجود قبض ثبوت ملک نہ ہونے کی یہ وجہ ہی
کہ یہ قبضہ اگرچہ بایں معنی تامہ ہے کہ اس کے ثبوت و استقرار میں کوئی دست اندازی
نہیں کرسکتا حتی کہ قاضی سے بھی اس کی فریاد رسی نہیں ہوسکتی کیونکہ مرتھن و مستعیر وغیرہ
جب تلک اپنی سرحد اختیار تلک قبضہ رکھیں گے وہ قبضہ عند القاضی و غیر القاضی جائز و
مستقر سمجھا جاویگا اور درصورتیکہ اشخاص مذکورہ اپنے حد اختیار سے باہر قدم رکھیں
اور ناجائز طور پر قبضہ رکھنا چاہیں تو اب ان کو درحقیقت مستعیر و مرتھن وغیرہ کہنا ہی غلط
ہے بلکہ خائن کہنا چاہئے کیونکہ قبضہ اشخاص مرقومہ در [illegible] امانت ہوتا ہے اور
جب انھوں نے [illegible] تو خائن کہلائیں گے
اور ان [illegible] دعا [illegible] کا حال آ گے
[illegible] مستعو [illegible]

مگر اس میں بھی شک نہیں کہ قبضہ معروضہ قبضہ مستقل و حقیقی نہیں کیونکہ ظاہر ہے کہ حقیقت
میں تو اصل مالک کا قبضہ ہے اور بوجہ عطائے مالک وہی قبضہ اشخاص معلومہ کی طرف بھی
مضاف ہو جاتا ہے جو نسبت کہ واسطہ فی العروض کو اپنے ذی واسطہ کے ساتھ ہوتی
ہے وہی حال قبضہ مالک کا بہ نسبت قبضہ مستعیر و مرتہن وغیرہ خیال کرنا چاہیے یعنی جیسا
کہ واسطہ فی العروض موصوف حقیقی ہوتا ہے اور ذی واسطہ مجازی چنانچہ حرکت کشتی
و جالسان کشتی میں بعینہ یہی قصہ ہے ایسا ہی یہاں بھی سمجھنا چاہیے مثلاً مثال واسطہ
مذکور میں اگر وصف مشترک بین الواسطہ و ذی الواسطہ حرکت ہے تو یہاں قبضہ ہے وہاں
فی العروض اگر کشتی ہے تو یہاں مالک اصلی وہاں اگر ذی الواسطہ جالس کو کہتے ہو تو یہاں
مودع و مستعیر وغیرہ کو کہنا چاہیے الغرض وہی قبضہ تامہ واحدہ ہے کہ اصل مالک کی طرف
حقیقۃً مضاف ہوتا ہے اور مرتہن وغیرہ کی طرف مجازاً و طبعاً سو جب یہ امر محقق ہو گیا کہ قبضہ
اشخاص معلومہ قبضہ مستقل و حقیقی نہیں بلکہ مجازی و غیر مستقل ہے اور یہ پہلے عرض
کر چکا ہوں کہ جو قبضہ علت تامہ ملک ہے اس کا حقیقی و مستقل ہونا بھی ضروری ہے ورنہ
علت تامہ نہ ہوگا تو اب یہ بات اظہر من الشمس ہو گئی کہ قبضہ مرتہن و مستعیر وغیرہ کا مفید
ملک ہونا ہمارے کلام سے ہرگز لازم نہیں آتا بلکہ فہم ہو تو ہماری تقریر سے قبضہ مذکور کا غیر
مفید ملک ہونا ثابت ہوتا ہے چنانچہ عبارت ادلہ جو اوپر عرض کر آیا ہوں اس میں قید استحکام
موجود ہے اور ظاہر ہے کہ قبضہ مرتہن و سارق وغیرہ مستحکم نہیں ہوتا مالک شئے جب چاہے
اٹھا دے باقی آپ کا یہ ارشاد کہ جملہ فرہان مقبوضہ قبضہ مرتہن پر دلالت کرتا ہے اور قبضہ
علت ملک ہوتا ہے تو اس سے شئے مرہونہ کا ملک مرتہن ہونا ثابت ہو گیا حقیقت میں ایسا
استدلال ہے جیسا کہ حضرات شیعہ اِلَّا اَنْ تَتَّقُوْا مِنْهُمْ تُقٰىةً سے تقیہ مصطلحہ کا جواز ثابت
کرتے ہیں جناب مجتہد صاحب آیت مذکورہ سے تو فقط شئے مرہونہ کا مقبوض مرتہن ہونا ثابت
ہوتا ہے یعنی شئے مرہون پر مرتہن کا قبضہ ہونا چاہیے باقی یہ کہ وہ قبضہ مستقل بھی ہو
یہ ہم آپ کہاں سے نکالا [illegible] اگر سمجھ [illegible] وصف کا کسی شئی پر اطلاق ہونے سے یہ کب لازم
آتا ہے کہ خواہ مخواہ [illegible] ملک کو [illegible] مستقل و حقیقی [illegible] مذکور میں اہم
متحرک کشتی و جا [illegible] میں پر قبضہ
[illegible]

وہو^عہ^ معدوم ہہنا فبطل الاستدلال اور مال مغصوب و مسروق کا باوجود قبضہ ظاہری مملوک نہ ہونا اس لئے ہے کہ وہ قبضہ ہی نہیں یعنی صورت مرقومہ بالا میں تو قبضہ تھا اگرچہ مستقل نہ تھا اور یہاں سرے سے قبضہ ہی نہیں بلکہ فقط صورت قبضہ ہے اور تشابہ صوری کی وجہ سے عوام کو قبضہ کا دھوکا ہو جاتا ہے چنانچہ مجتہد صاحب کے لئے بھی یہی تشابہ صوری سد راہ ہوا ہے اور قبضہ مفید ملک کے لئے تام و کامل ہونا شرط ہے کما مر الغرض قبضہ مستقر و مستقل علت تامہ ملک ہے اور اس میں تخلف محال ہے اور مجتہد العصر نے جو بوجہ کم فہمی جبلی اس پر اعتراض کئے تھے کہ اگر قبضہ علت تامہ ملک ہے تو چاہئے کہ غاصب و سارق وغیرہ قابض کاذب اشیائی مذکورہ کے عند اللہ مالک ہو جاویں وہ سب باطل و لغو ہو گئے ہاں البتہ مجتہد صاحب پر یہ اعتراض ہوتا ہے کہ اگر قبضہ علت تامہ ملک نہیں تو فرمائیے اور کیا ہے اور اشیائے غیر مملوکہ مثل اشجار و اثمار و جانوران صحرائی و دریائی جو اول ملک میں آتے ہیں تو وہاں علت ملک کیا ہوتی ہے ظاہر ہے کہ وہاں بجز قبضہ تام بیع و شرا وغیرہ اسباب بعیدہ ملک کا پتہ بھی نہیں ہوتا شاید آپ کے نزدیک اشیاء معلومہ کا ملک میں آنا بھی محال ہو خیر جو کچھ ہو ارشاد فرمائیے مگر یہ ملحوظ رہے کہ ہر شئے کے واسطے علت تامہ بمعنی واسطہ فی العروض ایک ہی شئے ہوتی ہے کما ہو ثابت وظاہر یہ اس لئے عرض کیا کہ کہیں اشیاء غیر مملوکہ میں تو قبضہ کو علت تامہ ملک بتلانے لگیں اور اس کے ماسوا میں اور علتیں تجویز کی جاویں اس کا جواب شافی عنایت فرمائیے اور یہ بھی نہ ہو سکے تو مستقل و مستقر کے علت ملک ہونے کو ہی باطل کیجئے مگر ایسے کم فہمی کے اعتراض نہ ہوں جیسے جناب نے یہاں پیش کئے ہیں اس کے آگے آپ کا یہ ارشاد کہ بیع قبل القبض ممنوع ہونے سے کس طرح لازم آتا ہے کہ ملک قبل القبض بھی متحقق نہ ہو اگرچہ انتہی۔ دعوی بلا دلیل ہے اور آپ نے جو اس عبارت کے اوپر منہیہ لکھا ہے جس کا ماحصل یہ ہے کہ ادلہ میں بھی اس کو تسلیم کیا ہے کہ بعض صورتوں میں ملک ہوتی ہے اور اختیار بیع نہیں ہوتا سو اس طرح پر ہو سکتا ہے کہ بیع قبل القبض کی وجہ ممانعت عدم ملک نہ ہو بلکہ امر آخر یہ ارشاد جناب بھی لغو ہے جس کو فہم خداداد سے کچھ بھی علاقہ ہے وہ بداہتہً [illegible] صورتوں میں ممانعت [illegible] کچھ اور وجہ ہو مگر بیع قبل القبض [illegible] تام ہی میں نہیں [illegible] حدیث [illegible]

عہ [illegible] الاستدلال [illegible] ۱۲

تو ملاحظہ کلام اہل حدیث سے کیوں انکار ہے۔ ہاں البتہ بعض اور صورتیں باوجود ملک بوجہ مصلحت آخر بیع کی ممانعت ہوئی۔ چنانچہ تفریق بین الولد والوالدہ کی ممانعت بھی مصلحت آخر مثل شفقت و ترحم وغیرہ کی وجہ سے ہے بوجہ عدم ملک نہیں مگر اس سے یہ لازم نہیں آتا کہ بیع قبل القبض ممنوع ہونے کی وجہ بھی مصلحت آخر ہی ہو چنانچہ ظاہر ہے آپ ہی ارشاد کیجئے کہ سوائے عدم ملک صورت متنازعہ فیہا میں ممانعت بیع کی اور کیا وجہ ہے یہ احتمال آپ کا بعینہ ایسا ہے جیسا کوئی شخص کہے کہ کفر ممنوع ہے کیونکہ اس میں کفران نعمت منعم حقیقی ہوتا ہے اور اس پر کوئی بیوقوف اعتراض کرنے لگے کہ موجبات ممانعہ و حرمت کا حصر فقط کفران نعمت میں تھوڑا ہی جائز ہے کہ سبب ممانعت امر آخر ہو۔

علاوہ ازیں صورت تفریق میں اگر والدہ اور ولد تفریق پر راضی ہو جاویں تو پھر اکثر علماء کے نزدیک بیع صحیح ہو جاتی ہے اور بیع قبل القبض میں اس تراضی سے بھی صحت نہیں آسکتی اس سے بھی یہی ظاہر ہوتا ہے کہ وجہ ممانعت شفقت و ترحم ہی تھا عدم ملک نہ تھا۔ یہی وجہ ہے کہ بیع مفرق بین الوالد والولد عند الفقہاء مفید ملک ہوتی ہے۔ خلاف شفقت و ترحم کرنے کا وبال جدا رہا اور بیع قبل القبض میں اصل سے بیع ہی نہیں ہوتی کیونکہ بائع کو اب تک قبضہ جو کہ علت ملک ہے میسر نہیں ہوا ہاں بوجہ بیع استحقاق قبضہ بیشک حاصل ہو بالجملہ سب صور ممنوعہ میں منع بیع کے لئے کوئی وجہ وجیہہ چاہئے کہیں کچھہ وجہ ہے کہیں کچھ اور بیع قبل القبض میں عقلاً و نقلاً سوائے عدم ملک اور کوئی وجہ ممانعت نہیں ہو سکتی سو فقط یہہ احتمال کہ وجہ ممانعت بیع بعض جگہ عدم ملک کے سوا اور بھی ہو سکتی ہے آپ کو مفید نہیں کیونکہ وجہ ممانعت بیع کہیں کچھ ہو مگر صورت معلومہ میں وجہ ممانعت عدم ملک ہی ہے سو اس سے بھی دیکھئے یہی ثابت ہوتا ہے کہ قبضہ علت تامہ ملک ہے وہو المدعا" اور اگر آپ کو کچھہ فہم ہوتا تو سمجھہ جاتے کہ بیع قبل القبض کے ممنوع ہونے سے فقط قبضہ کا علت ملک ہی ہوتا نہیں ثابت ہوتا بلکہ آپ جو پہلے ارشاد فرما آئے ہیں کہ رہن میں قبضہ ہوتا ہے اور شئی مرہون مرتھن کی مملوک نہیں ہو جاتی اور ودائع میں بالبداہت قبضہ موجود ہے اور ملک رقبہ نہیں [illegible] ملک کو [illegible]

ان اعتراضات [illegible] بیع [illegible] کہ بیع قبل القبض [illegible] کا حقیقی [illegible]

کو بیچ ڈالے اگرچہ مال مذکور امین کے قبضہ میں ہو تو بیع صحیح ہو گی علیٰ ہذا القیاس راہن
اگر مال مرہون کو بیع کر دے تو جب بھی بیع باطل نہیں ہوتی بلکہ بیع تو درست ہی ہو جاتی
ہے یہ بات جدا رہی کہ مرتہن کو اختیار فسخ ہو گا مگر اس اختیار فسخ ہی سے یہہ بات ثابت
ہوتی ہے کہ بیع تو ہو چکی ورنہ اگر بیع ہی نہیں ہوئی تو مرتہن پھر فسخ ہی کس کو کرتا ہے
اور اگر اجازت مرتہن کے بعد بیع کرے گا اگرچہ مال مرہون مرتہن کے قبضہ میں ہو تو بیع
درست ہو جاوے گی۔ غرض باطل کسی صورت میں نہیں ہوتی با اجازت ہو یا بلا اجازت
تو اس سے صاف ظاہر ہے کہ یہہ دونوں صورتیں بیع قبل القبض میں داخل نہیں ورنہ
مال ودیعت و مرہون کی بیع فاسد و باطل ہوتی (موقوف یا صحیح نہ ہوتی)۔ علاوہ ازیں مال مرہون میں بعد
اجازت مرتہن بیع کا درست ہونا (علیٰ) اور بیع قبل القبض کا رضا بایع سے بھی صحیح نہ ہونا اسپر
دال ہے۔ اور جب یہ صورتیں بیع قبل القبض میں داخل نہ ہوئیں تو بالبداہت مال ودیعۃ و مرہون
کو مقبوض مودع و راہن کہنا پڑے گا اور قبضہ کی وہی تفصیل کرنی پڑے گی جو اوپر عرض
کر آیا ہوں یعنی قبضہ راہن و مودع تو حقیقی و بمنزلہ واسطہ فی العروض ہو گا اور قبضہ امین
و مرتہن قبضہ مجازی و بمنزلہ ذی واسطہ ہو گا اب اس پر بھی یہ کہنا کہ ودایع و رہن
میں قبضہ بالبداہت ہوتا ہے اور ملک نہیں ہوتی انھیں کا کام ہے جن کا مبلغ فہم فقط ظاہر
ہی ہو اور حقیقی و مجازی کی تمیز نہ ہو کوئی آپ سے پوچھے کہ ان صورتوں میں مرتہن و امین
کا وہ قبضہ ہی کہاں ہے جس کو ہم علت ملک کہتے ہیں اور دو چیزوں کی مشارکت فی الصورۃ
و الاسم ہو جانے سے احکام حقیقی ایک نہیں ہو جاتے یوں تو آپ بھی مجتہد افضل المتکلمین
آپ پر قیاس نہ کرے گا۔ چہ نسبت خاک را با عالم پاک بہر حال اب انصاف سے دیکھیے کہ
بیع قبل القبض ممنوع ہونے سے قبضہ کا علت ملک ہونا بھی سمجھا گیا اور آپ کے اعتراضات
کی لغویت بھی ظاہر ہو گئی وہو المطلوب اس کے بعد جو آپ نے قبضہ کے علت ملک ہونے پر
ایک اور اعتراض بیان فرمایا ہے وہ تو حضور کے عقل و اجتہاد کی اظہار خوبی کے لئے ایسا
ہے جیسا چراغ کے حق میں باد تند خلاصہ اعتراض جناب یہ ہے کہ ادلہ کاملہ میں یہہ بات
موجود ہے کہ رسول خدا [illegible] جمادات ہوں یا [illegible] ہوں یا غیر بنی
آدم تو جب تمام [illegible] مملوکہ پر آپ کا
قبضہ بھی [illegible] ملک ہیں

بدوں قبضہ مالک ہوں گے اور اگر آپ کا قبضہ اشیاء مملوکہ پر نہ تھا تو آپ تمام اشیاء عالم
کے بدوں قبضہ مالک ہونگے بالجملہ دونوں صورتوں میں تخلف ملک عن القبض لازم آتا
ہے اور در صورت تخلف علیت و معلولیت کا کیا کام جناب عالی آپ تو اپنے جوہر عقل دکھلا
چکے اب ہماری بھی عرض سنئے آپ کے اعتراض طویل الذیل کا یہہ خلاصہ ہے کہ آپ کے
نزدیک دو قبضے جمع نہیں ہو سکتے اور مبنائے اعتراض جناب فقط یہی مقدمہ ہے مگر صد
حیف آپ اتنا بھی نہیں سمجھے کہ جو شخص اجتماع ملکین کا قایل ہوگا تو اجتماع قبضتین کا پہلے
قایل ہوگا اگر آپ کو اعتراض کرنا تھا تو یہ کرنا تھا کہ دو ملک مستقل تام شئ واحد میں فی زمان
واحد جمع نہیں ہو سکتی اگرچہ اس اعتراض سے بھی قبضہ کے علت ملک ہونے میں تو کچھ
خلل نہیں آتا مگر آپ نے اجتماع ملکین پر تو کچھ نہ فرمایا عدم امکان اجتماع قبضتین کو تسلیم کر
بیٹھے مگر اس آپ کی تسلیم بلا دلیل کو کون سنتا ہے ہم تو کہہ سکتے ہیں کہ تمام اشیاء عالم
حالت واحدہ میں مملوک نبوی و مملوک افراد ناس ہیں اسی طرح زمانہ واحد میں
مقبوض نبوی و مقبوض جملہ ناس ہیں جیسے ان دونوں ملکوں میں اجتماع ہے ویسے ہی ان
دونوں قبضوں میں اتفاق ہے آپ کو لازم ہے کہ اول اپنے مبنائے اعتراض یعنی عدم امکان
اجتماع قبضین کو ثابت کیجئے اس کے بعد طالب جواب ہوجئے ورنہ قبل ثبوت مقدمہ مذکورہ
اعتراض جناب بھی نقش بر آب سے کم نہیں معہذا اگر جناب اجتماع قبضتین میں کچھ کلام
کریں گے تو بعینہ وہی اعتراض اجتماع ملکین پر بھی وارد ہوگا۔ یعنی اس بات کو تو غالباً آپ
بھی تسلیم فرماتے ہوں گے تمام اشیاء عالم مملوکہ بنی آدم وغیرہ مملوکہ خداوند جل و
علی شانہ ہیں تو اب ہم بھی حضور سے دریافت کرتے ہیں کہ یہہ منجملہ محالات ہے کہ دو
ملکیں پوری پوری شئے واحد میں زمانہ واحد میں جمع ہو جاویں یعنی یہہ کب ہو سکتا کہ شئے
واحد ایک وقت میں زید کی بھی پوری ملک ہو اور عمرو کی بھی پوری پوری مملوک ہو اور
یہہ احتمال تو بدیہی البطلان ہے کہ اشیاء مملوکہ میں خدا اور بندوں کی شرکت ہو تو ناچار ہر دو
ملک پوری پوری جدی جدی ہوں گی تو اب بتلائیے کہ ان چیزوں کو اگر ملک خداوندی
کہئے ہو تو پھر ملک [illegible] ملک کو [illegible] اور اگر ملک [illegible] خداوندی کی
کیا تشکل بر [illegible] حقیقت ہم کو بھی
[illegible]

اجتماع ملکین کو تسلیم کریں گے تو امکان اجتماع قبضتین آپ کو پہلے ماننا پڑے گا اور قبضہ
کا علت تامہ ملک ہونا بحالہ مستحکم رہے گا اور تخلف ملک عن القبض جس کے آپ مدعی ستھے
گاؤخورد ہو جائے گا اور اس کو بھی جانے دیجئے ہم آپ سے پوچھتے ہیں کہ اشیاء مقبوضہ بنی آدم
مقبوض ذات باری بھی ہیں یا نہیں؟ اگر ہیں تو فہو المراد جیسے یہ دو قبضے جمع ہیں اسی طرح
قبضتین سابقین کے اجتماع کا حال سمجھئے اور اگر نعوذ باللہ آپ اشیاء مذکورہ کی مقبوضہ
جناب باری ہونے کے منکر ہیں تو خیر یہی فرما دیجئے اور کیا عجب ہے کہ آپ اسی راہ چلیں جو معنے
اکثر حضرات غیر مقلدین استواء علی العرش کے سمجھ رہے ہیں انکار قبضہ جناب باری کچھ اس
سے تو بعید تر نہیں بلکہ بعد غور دونوں معنوں میں اتحاد و اتفاق معلوم ہوتا ہے مگر ہاں انکار
قبضہ کی صورت میں اتنی تکلیف اور بھی کیجئے گا کہ قبضہ کے معنی بھی ارشاد فرما دیجئے کہ کس کو کہتے
ہیں اور اگر آپ کی طرف سے اس باب میں لب کشائی ہوئی تو ہم بھی اس مرحلہ کو علی التفصیل
انشاء اللہ تعالے جب ہی طے کریں گے۔ مگر ہاں بطور اجمال اس قدر اب بھی گذارش ہے
کہ قبضہ کے معنی یہ نہیں کہ شئے مقبوض قابض کی مٹھی کے اندر ہو۔ چنانچہ آپ نے اس سے پہلے
جو قبضہ کے علت تامہ ہونے پر کچھ اعتراض پیش کیے ہیں ان سے ایسا ہی ظاہر ہوتا ہے۔ بلکہ
قبضہ کے یہ معنی ہیں کہ قابض مجاز بالتصرف ہو اور اختیار منع و اعطاء رکھتا ہو اور در باب
اعطاء و منع کوئی اس کا مزاحم نہ ہو اور دوسری بات قابل عرض یہ ہے کہ واسطہ فی العروض،
یعنی علت تامہ کو اپنے معلول پر وہ قبضہ تامہ اور اتصال تام حاصل ہوتا ہے کہ جو خود معلول
یعنی عارض کو بھی اپنے نفس پر نہیں ہوتا علی ہذا القیاس معروض کو عارض پر بھی وہ قبضہ تامہ
میسر نہیں ہوتا چنانچہ آیۃ «نحن اقرب الیہ من حبل الورید» اور آیۃ «النبی اولی بالمومنین
من انفسھم» وغیرہ آیات کثیرہ کا محمل اصلی یہی ہے ہر ایک صاحب فہم بداہتہً جانتا ہے
کہ نور واقع علی العرض یعنی دھوپ پر باوجود بعد زمین و آسمان جس قدر قبضہ آفتاب کو حاصل
ہے خود محل دھوپ یعنی زمین کو اس قدر اتصال ظاہری پر بھی اس کا عشر عشیر بھی میسر نہیں
آفتاب جس وقت آتا ہے زمین کو منور کر دیتا ہے اور جب جاتا ہے جلوہ افروزی اپنی ہمراہ
لے جاتا ہے زمین [illegible] قدر ظاہری [illegible] کو حوالہ آفتاب
نہ کرے اور [illegible] ہاں اگر کوئی
[illegible] حدیث [illegible] معطی

نور کو غیر قابض بتا سکا کچھ جواب نہیں اور بنظر دور اندیشی و اندیشہ خوش فہمی جناب اتنا اور بھی عرض کر دینا مناسب معلوم ہوتا ہے کہ اجتماع مثلین یعنی محل واحد میں دو شئی تام مستقل ایک درجہ کی موجود نہیں ہو سکتی مثلاً شئے واحد میں دو ملکیں تام مستقل یا ایسے ہی دو قبضہ مساوی فی الرتبہ کا مجتمع ہونا بدیہی البطلان ہے یعنی یہ ممکن نہیں کہ مثلاً شئے واحد زید و عمرو دہر ہر واحد کی علی سبیل الکمال والاستقلال مقبوض و مملوک ہو ہاں اگر دو ملکیں یا دو قبضہ متفاوت فی الرتبہ ہوں تو پھر اجتماع میں کچھ دقت نہیں اور دو ہی پر کیا منحصر ہے اس سے زیادہ کا بھی مجتمع ہونا قرین عقل ہے چنانچہ قبضہ مرتھن وامین کی کیفیت جو عرض کر آیا ہوں اس سے بھی یہ بات مفہوم ہوتی ہے اس تقریر کے بعد انشاء اللہ یہ بات خود ظاہر ہو جاوے گی کہ شئے واحد کا حالت واحد میں مملوک خداوندی و مملوک نبوی و مملوک بنی آدم ہونا درست ہے اور اسی پر قبضہ کو قیاس کر لیجئے اس لئے کہ صورت مذکورہ میں تساوی فی الرتبہ تھوڑا ہی ہے جو املاک مذکورہ کا اجتماع محال ہو کیونکہ قبضہ اعلےٰ واقویٰ تو قبضہ جناب باری جل وعلیٰ شانہ ہے اس کے بعد قبضہ نبوی صلی اللہ علیہ وسلم کا رتبہ ہے اس کے بعد کہیں بنی آدم وغیرہ کی نوبت آئے گی۔ چنانچہ ادلہ کاملہ کی عبارت میں بھی اسی کی طرف اشارہ ہے ایک جملہ نقل کرتا ہوں لا آپ یعنی جناب رسالت مآب اصل میں بعد خدا مالک عالم ہیں دیکھئے لفظ بعد سے بشرط فہم یہی مطلب معروض مفہوم ہوتا ہے ہاں البتہ درصورت تساوی فی الرتبہ اجتماع کی کوئی صورت نہیں یہی وجہ ہے کہ دو خدا کا موجود ہونا محال ہوا کیونکہ نعوذ باللہ منہ اگر دوسرا خدا ہوگا تو متساوی فی الرتبہ ضرور ہوگا اور حالت واحدہ میں دو مالک و قابض کامل و مستقل مساوی فی الرتبہ کا تسلیم کرنا پڑے گا وہو محال کما مر اب یہ عرض ہے کہ اگر جناب کچھ اساس میں تحقیق مجتہدانہ کے زور دکھلائیں تو پہلے امور معروضہ احقر کو ملاحظہ فرمالیں یہ ہنسی کی نہ ٹھہرے مجتہد صاحب یہاں تک جس اعتراضات کو آپ نے قبضہ کی علت ملک ہونے پر پیش کئے تھے اور اپنے حوصلہ کے موافق بہت کچھ سعی و عرق ریزی کی تھی۔ دیکھئے سب ہباءً منثورا ہو گئی ہوئی ملکیت کو اور آپ کے بعض اعتراض [illegible] قبضہ کا علت ملک ہونا مستحکم ہو گیا [illegible] خود [illegible] کیجئے۔ ہم انشاء اللہ جواب [illegible] کا حقیقی [illegible] دینگے

کو کار نہ فرمایئے۔ باقی آپ کا یہ ارشاد کہ خدا کا مہاجرین کو فقرا کہنا بسبب مرتفع ہونی
ملک ظاہری کے تھا اور یہ نہیں کہ بمجرد ارتفاع قبضہ تمام مال و اسباب مملوکہ مہاجرین
ان کے ملک سے ظاہراً و باطناً نکل گیا۔ ورنہ مؤلف ادلہ بتلایئے کہ مہاجرین نے کیا قصور
کیا تھا کہ بمجرد ارتفاع قبضہ مال مملوک انکے ملک سے ظاہراً و باطناً نکل گیا۔ انتہی۔ تقریر
معروضہ کے بعد قابل التفات نہیں کیونکہ جب یہ بات محقق ہو چکی کہ قبضہ تامہ مفید ملک
ہوتا ہے چنانچہ دلیل عقلی و قواعد شرع اسکے مؤید ہیں تو ارتفاع قبضہ سے ارتفاع ملک
ہونا ضروری ہے ورنہ اگر آیت مذکورہ میں فقراء کے وہ معنے مراد ہوں جو آپ کہتے ہیں تو
مخالفت قواعد شرع و دلائل عقلیہ جو مذکور ہو چکیں لازم آتی ہے سوا اس کے فقیر کے
معنی یہ ہیں کہ وہ مال کا مالک نہ ہو یہ معنی نہیں کہ سر دست مال اس کے پاس نہ ہو ورنہ
قرآن شریف میں بیان مصارف صدقات میں فقرا و مساکین کے ساتھ ابن سبیل
کے بیان کرنے کی کچھہ ضرورت نہ تھی۔ علیٰ ہذا القیاس منقطع الحاج و منقطع الغزاۃ کو قسم
علیحدہ از فقرا و مساکین مقرر کرنا لغو تھا۔ کیونکہ جب آپ کے نزدیک فقیر اس کو کہتے
ہیں کہ اس کے ساتھ مال نہ ہو اگرچہ مملوک ہو تو ابن سبیل و منقطع الحاج وغیرہ سب
اس میں داخل ہو گئے اب ارشاد فرمایئے کہ آپ جو فقیر کے معنی اصلی حقیقی چھوڑ کر اپنی طرف
سے معنی مجازی بلا کسی قرینہ صارفہ کے مراد لیتے ہیں اور مخالفت عقل و نقل جدی رہی تو
اس کی کیا وجہ اور کتب لغت و کتب تفسیر فقہا کو ملاحظہ کیجئے کہ فقیر کے کیا معنی لکھتے ہیں بعض
تو فقیر کے معنی لا یملک شیئاً او یملک ادنی شئی بیان کرتے ہیں اور بعض کتب لغت مثل قاموس
و کتب فقہ میں فقیر کی تفسیر ان لا یکون لہ ما یکفی عیالہ او من لہ ادنی شئی انتہی کے ساتھ کی
ہے اور اگر فقیر کے معنی وہ ہوتے جو آپ کہتے ہیں تو بجائے لفظ لہ لفظ عندہ کہنا چاہیئے تھا اور
پہلی تفسیر میں تو فقط ملک صراحۃً مذکور ہے بالجملہ باتفاق اہل لغت و فقہ وغیرہ معنی فقیر
میں ملک کی نفی ہے فقط قبضہ ظاہری کے مرتفع ہونے سے کسی کو فقیر نہیں کہا کرتے ورنہ
اگر کسی کا کل مال دوسرے شخص کے قبضہ میں بطور امانت [illegible] کو بھی آپ کے مشرب
کے موافق فقیر کہہ [illegible] یہ معنی لکھا
کرتے ہیں کتب [illegible] ہے کہ فقیر
[illegible]

نیں بھی اجتہاد فرمانے لگے اگر یہی اجتہاد روزافزوں ہے تو دیکھئے کہاں تلک نوبت پہنچتی ہے اور آپ کا یہ استفسار کہ مہاجرین نے کیا قصور کیا تھا جو بمجرد ارتفاع قبضہ ان کی ملک بھی مرتفع ہوگئی صورت بے معنی سے کم نہیں مجتہد صاحب ہم تو قبضہ کو علت ملک کہتے ہیں جیساکہ اس کے حدوث سے ملک ثابت ہوتی ہے اسی طرح اس کے زوال سے ملک زائل ہو جاتی ہے اگر ہم جرم وخطا کو علت ارتفاع ملک کی قرار دیتے تو جب استفسار مذکور بے شک بجا تھا ہاں آپ کے انداز تقریر سے یوں مفہوم ہوتا ہے کہ جناب کے نزدیک علت ارتفاع ملک جرم وقصور ہوا کرتا ہے سو صورت متنازعہ فیہا میں زوال ملک ظاہری کے تو آپ بھی قایل ہیں اب آپ فرمادیں کہ مہاجرین کس قصور کی وجہ سے ان کی ملک ظاہری مرتفع ہوگئی اور بیع وشراء وغیرہ عقود میں عاقدین کا کیا قصور ہوتا ہے جو شئ مبیع وزرثمن ان کے ملک سے نکل جاتا ہے کیونکہ آپ تو علت زوال ملک قصور ہی کو قرار دیتے ہیں بعد اس کے آپ نے دو روایتیں حضرت عبداللہ بن عمرؓ سے جو بخاری میں منقول ہیں تحریر فرمائے ہیں اول روایت کا تو خلاصہ یہ ہے کہ حضرت عبداللہ بن عمرؓ کا گھوڑا بھاگ گیا تھا اور کفار نے اس کو پکڑ لیا جب اسلام ان پر غالب ہوئے تو فرس مذکور زمانہ نبوی ہی میں حضرت عبداللہ بن عمرؓ کے حوالہ کر دیا اور دوسری میں یہ ہے کہ ان کا غلام خود بھاگ کر روم میں چلا گیا اور بعد غلبہ اہل اسلام وفات نبویؐ کے بعد حضرت خالد بن ولیدؓ نے غلام مذکور حضرت عبداللہ ابن عمرؓ کو لودیا اوران روایات کے بعد آپ نے بواسطہ ملا علی قاری ابن مالک سے اور نیز امام ابن ہمام سے یہ نقل کیا ہے کہ وہ بھی یہ فرماتے ہیں کہ اس سے معلوم ہوا اگر کسی مسلمان یا ذمی کا غلام خود بھاگ جائے اور اہل حرب اسپر قابض ہوجاویں تو ہرگز کفار مالک نہیں ہونگے اور یہی مذہب امام اعظمؒ کا ہے تو جس صورت میں خود باقرار حنفیہ کفار دارلحرب بمجرد قبضہ دیتا ئن دار غلام آبق کے مالک نہ ہوئے پھر مہاجرین نے مؤلف ادلہ کا کیا قصور کیا ہے کہ ان کا مال واسباب بمجرد قبضہ مملوک کفار ہو جاوے۔ انتہیٰ [illegible] احب سنیے ہمارا قول [illegible] ہے کہ بعد قبضہ تامہ شئ مقبوض کا مملوک ہونا [illegible] ملکیت کو [illegible] تامہ معلول [illegible] لیکن یہ شرط ہے کہ شئ مقبوض [illegible] ہو یا نہ ہو یہ ہی

[illegible]

واحرزوہا بدارہم ملکوہا اوراس کے بعد یہ کہتے ہیں ولا یملکون حرنا و مدبرنا وام ولدنا ومکاتبنا یعنی غلام چونکہ قابل و محل ملک ہوتا ہے تو اس لئے بعد وجود قبضہ ضرور مملوک ہو جاوے گا اور حر و مدبر وغیرہ چونکہ محل ملک نہیں اس لئے مملوک نہیں ہو سکتے اگرچہ قبضہ موجود ہو اور یہہ مسئلہ تمام محققین حنفیہ کے نزدیک خواہ امام ابن ہمام خواہ ملا علی قاری ہوں مسلم ہے اور بتسلیم مسئلہ مذکور سے یہ بات ظاہر ہے کہ یہ تمام حضرات قبضہ کو علت ملک سمجھتے ہیں پھر بھلا یہ کب ہو سکتا ہے کہ وہی خود مسئلہ مسلمہ کے خلاف کرنے لگیں اور آپ کی طرح کبھی کچھہ کبھی کچھہ ارشاد کرنے لگیں۔ باقی رہا آپ کا یہ شبہ کہ امام صاحب کے نزدیک غلام آبق باوجود قبضہ اہل حرب ان کا مملوک نہیں ہوتا اور اس مسئلہ سے آپ کا یہ ثابت کرنا کہ قبضہ کفار مفید ملک نہیں ہوتا آپ کی خوش فہمی کا نتیجہ ہے۔ مجتہد صاحب پہلے عرض کر آیا ہوں کہ قبضہ کفار کے مفید ملک ہونے کے لئے شئی مقبوض کا محل و قابل ملک ہونا شرط ہے اور غلام آبق کا صورت مذکورہ بالا میں مملوک کفار نہ ہونا اس وجہ سے ہے کہ جس وقت اس پر قبضہ کفار ہوا وہ اس وقت محل و قابل ملک ہی نہیں رہا۔ سو غلام آبق کے مملوک کفار نہ ہونے سے یہہ کیونکر ثابت ہو گیا کہ قبضہ کفار وہاں بھی مفید ملک نہ ہو گا جس جگہ شئے مقبوض قابل ملک ہو تفصیل اس اجمال کی یہ ہے کہ اموال اہل اسلام جس پر اہل حرب قابض ہو سکتے ہیں یا تو اس قسم سے ہونگے کہ جو مال ارشاد خلق لکم ما فی الارض جمیعاً میں داخل ہے اور غرض اس کی خلقت سے مملوکیت ہے (یعنی انسان کے سوا جو کچھہ اشیاء کہ مملوکہ بنی آدم ہیں) یا اس قسم سے ہوگا کہ جو مال دراصل مخاطبین خلق لکم ما فی الارض جمیعاً میں داخل ہے اور اصل اس کی حریت و مالکیت ہے ہاں بوجہ عروض کفر بدلالت اولئک کالانعام بل ہم اضل شان مملوکیت اس میں آ گئی ہے (یعنی غلام باندی) کیونکہ جب انعام مملوک بنی آدم ہو گئے تو جو ان سے بھی رتبہ میں کم ہیں وہ کیوں مملوک نہ ہوں گے اور ان دونوں قسموں کا مملوک کفار ہونے میں جدا جدا حال ہے قسم اول یعنی سوائے عبد و امتہ کے مملوک کفار ہونے کے لئے تو مطلق قبضہ تام کی ضرورت ہے خواہ اہل حرب دار الاسلام میں اگر مال مذکور کسی طرح سے دار الحرب میں پہونچ جاوے (یا مال مذکور لے کر چلے جائیں) اور اس کے بعد [illegible] بخلاف قسم دوم یعنی [illegible] تسلط مملوک کفار ہو جانا صاحبین کے [illegible] خواہ قبضہ کفار [illegible]

ھشتم ثانی کی دونوں صورتوں میں فرق ہے وہ فرماتے ہیں کہ اگر قبضہ کفار عبد و امۃ پر دارالاسلام
میں واقع ہوا تو مثل اموال باقیہ مملوک کفار ہو جاویں گے اور اگر غلام خود بھاگ کر دارالحرب
میں چلا گیا اور وہاں جا کر مقبوض کفار ہو گیا تو اس صورت ملک کفار نہ ہوگا اور صاحبین
کے نزدیک دونوں صورتوں میں کچھ فرق نہیں صاحبین کے ارشاد کی وجہ سے تو ظاہر ہے
اور صاحبین کے قول سے قبضہ کا علت ملک ہونا بھی ظاہر و باہر ہے ہاں دو باتیں قابل
استفسار باقی رہیں ایک تو یہ کہ امام صاحب کے ارشاد سے یوں مفہوم ہوتا ہے کہ قبضہ
ملک کی علت تامہ نہیں ورنہ عبد آبق بعد قبضہ کفار مملوکہ کفار ضرور ہو جاتا دوسرے یہ کہ
امام صاحب کے اس فرق کرنے کی کیا وجہ ہوئی جیسا اموال باقیہ بعد تسلط اور عبد و امۃ
درصورت وقوع قبض کفار فی دارالاسلام مملوک ہو جاتے ہیں ایسے ہی عبد آبق بھی
بعد قبض مملوک کفار ہو جانا چاہئے سو امر دوم یعنی دونوں صورتوں میں امام صاحب کے فرق کرنے
کی تو یہ وجہ ہے کہ جب اموال باقیہ حسب ارشاد خلق لکم ما فی الارض جمیعاً قابل ملک بنی آدم
ٹھہرے بلکہ علت غائی ان کے بنانے کی انتفاع بنی آدم ہی ہو تو اس قسم کے اموال ہر
حالت میں مملوک انسان ہو سکتے ہیں فقط قبضہ تام ہونا چاہئے بخلاف بنی آدم کہ اصل ان کی حریت
و مالکیت ہے ہاں بوجہ امور خارجیہ عروض ملک ان ہو جاتا ہے اور اگر کسی وجہ سے ملک
عارضی ان پر سے زائل ہو جاتی ہے تو پھر حریت اصلیہ فوراً ظہور کرتی ہے اس تقریر کے بعد
یہ گذارش ہے کہ جس صورت میں کفار خود دارالاسلام میں آکر غلام کو پکڑ لے گئے تو مضرور
کفار غلام مذکور کے مالک ہو جائیں گے کیونکہ قبضہ علت ملک تھا اور غلام محل و قابل ملک ہے
جب بجائے قبضہ مالک قبضہ کفار آگیا تو عبد موصوف بالبداہت مالک اول کی ملک سے خارج
ہو کر داخل ملک کفار ہو جائے گا اور بعینہ ایسا حال ہوگا جیسا صورت بیع و شرا وغیرہ اسباب
تبدل قبض میں تبدل ملک ہو جاتا ہے ہاں جس صورت میں خود غلام بھاگ کر لاحق دارالحرب
ہو گیا اور اس کے بعد اہل حرب کے قبضہ میں آگیا تو اب یوں کہہ نہیں سکتے کہ مثل صورت
سابق مالک اول کی ملک سے خارج ہو کر معاً علی الاتصال داخل ملک کفار ہو گیا بلکہ جب عبد
آبق دارالاسلام سے [illegible] ملک کی [illegible] وقت حکماً حربی [illegible] تباین دار قبضہ
مالک سے تو باہر ہو گیا [illegible] ساحال ہو
جاوے گا [illegible]

اور کسی اور کی ملک میں داخل نہیں ہوتے بالجملہ چونکہ حریت بنی آدم کا وصف اصلی ہے اسلئے بوجہ ارتفاع قبضہ مالک صورت مرقومہ میں عبد آبق داخل فی حکم الاحرار ہو جاوے گا اسکے بعد اگر قبضہ کفار میں آبھی گیا تو کیا ہوتا ہے اب وہ بوجہ حریت اصلیہ محل انتشار ملک ہی نرہا بخلاف اموال باقیہ کے کیونکہ ان کی اصل مملوکیت ہے اور اس وجہ سے کسی حالت میں قابلیت مملوکیت ان سے زائل نہیں ہو سکتی فقط قبضہ ہونا چاہیئے. کسی حالت میں ہو اسکے بعد اہل فہم سے تو امید قوی ہے کہ امام صاحب علیہ الرحمۃ کی اس دقیقہ سنجی کی داد وہی دیں گے اور جن کو نشہ ظاہر پرستی چڑھا ہوا ہے وہ تو جو کچھ کہیں تھوڑا ہے بقول سعدیؒ ع

ای روشنی طبع تو برمن بلا شدی

امام اعظم کی اس باریک بینی و معنی فہمی ہی نے آپ جیسوں کی زبانیں کھلوائیں اور ان کو نشانہ تیر ملامت بنایا اور جب یہ بات محقق ہو گئی کہ عبد آبق کا مملوک کفار نہ ہونا اس وجہ سے نہیں کہ قبضہ مفید ملک نہیں ہوتا جیسا آپ کو دھوکا ہوا بلکہ عدم مملوکیت کی یہی وجہ ہے کہ عبد آبق بعد دخول دار الحرب قابل و محل ملک کفار ہی نہیں رہا تو اب یہ شبہ بھی کہ امام صاحب کے نزدیک قبضہ کفار مفید تملک نہیں سراسر لغو ہو گیا مجتہد صاحب جو کچھ عرض کر آیا ہوں کوئی نئی بات نہیں بلکہ یہ سب مضمون کتب مشہورہ فقہ میں موجود ہے چنانچہ درمختار میں بھی مرقوم ہے جی چاہے تو دیکھ لیجئے ہاں البتہ تھوڑی سی کم فہم کی ضرورت ہے اور اسی میں کلام ہے جناب مولوی صاحب ہر بات میں خصوصاً مضامین علمیہ میں جزو اعلیٰ فہم و فراست ہے اور سب چیزیں اس کے بعد ہیں مگر افسوس آپ صاحب یہ سمجھے بیٹھے ہیں کہ ملناء اجتہاد مطالعہ الفاظ قرآن و حدیث پر ہے فہم رسا و عقل معانی رس جو درباب فہم مطالب علمیہ اصل اصول ہے مجتہدین زمانہ حال کے نزدیک ایک امر فضول ہے انا للہ وانا الیہ راجعون اتنا نہیں سمجھتے کہ اگر فقط مطالعہ کتب سے کام چلتا تو یوں چاہیئے تھا کہ اس زمانہ میں بہ نسبت زمانہ سابق کے علمائے جلیل الشان کماً اور کیفاً ہر طرح زیادہ ہوتے کیونکہ ہر فن کی کتابیں مفصل جیسی اب دستیاب ہوتی ہیں خصوصاً کتب احادیث بحر بنائے احکام دین ہیں زمانہ مجتہدین [illegible] ان تھیں حالانکہ [illegible] ہے بروئے انصاف آج کل کے علم کو غل[illegible] اپنا حال ملاحظہ فرمائیے [illegible] حدیث [illegible] تو آپ سے

قریب محال کے ہے کہ آپ کوئی نئی بات اپنی طرف سے قابل تحسین اہل فہم بیان فرماویں
غضب تو یہ ہے کہ اور دل کی لکھی ہوئی کو بھی صاف صاف باتیں ہیں آپ نہیں سمجھتے سو وجہ
کیا ہے وہی قصور فہم ہے ورنہ الفاظ کتب کا مطالعہ کرنے سے تو آپ بھی عاری نہیں شعر

آدمیت ہی کا نہ ہونا ہے
ورنہ عیب اور کیا ہے آہو میں

مجتہد صاحب اگرچہ دراصل تو فہم کم فہمی امور خداداد ہیں یہ نہ مطالعہ کتب سے میسر ہو نہ
دعوی علم و اجتہاد سے مگر تاہم یہ امر بھی ٹھیک ہے کہ بفیض صحبت و فیض استاد کو بہت دخل
ہوتا ہے۔ کتب فقہ کو بغور ملاحظہ فرمایئے اور علمائے مقلدین کی خصوصاً وہ عالم جن کو فہم
حقائق شناسی عطا ہوا ہے کفش برداری کیجیے اور عقل کی باتوں کو مضامین شعریہ کہہ کر
نہ ٹلائیے کیا عجب ہے کہ اس کج فہمی سے کہ سیدھی بات کو بھی الٹی سمجھتے ہو نجات پاؤ فقط
کتب بینی سے کام نہیں چلتا کہیں سے فہم ہاتھ آئے تو لایئے شعر ؎

در باغ زماں گل و لالہ کمی نیست
چیزی کہ دریں فصل ضرور است دماغ است

رہی یہ بات شاید کسی کو یہ شبہ ہو کہ اگرچہ امام صاحب و صاحبین و ابن ہمام و ملا
علی قاری وغیرہم محققین حنفیہ کے ارشاد سے قبضہ کفار کا مفید ملک ہونا ثابت ہو گیا مگر ان
روایتوں کا جو حضرت عبد اللہ ابن عمر سے بخاری شریف میں منقول ہیں کیا جواب اس لئے
یہ عرض ہے کہ جب یہ قاعدہ کلیہ شرعاً و عقلاً دونوں طرح ثابت ہو چکا کہ قبضہ تامہ مستقلا
علت ملک ہوتا ہے اور بہت سے قواعد شرعیہ اس پر موقوف و منطبق ہیں تو بوجہ دے فہم
ایک دو جزوی خاص کی وجہ سے کہ جس میں بہت احتمال ہو سکتے ہیں اس قاعدہ کلیہ کو بالکل
کالعدم کر دینا بڑی بے انصافی ہے وہ روایت جس میں عبد آبق کو لوٹا دینا کا مذکور ہے وہ
تو امام اعظم کا عین مذہب ہے کہ مرد للا باقی روایت دوسری اگرچہ بظاہر اس قاعدہ کی معارض
معلوم ہوتی ہے مگر فی الحقیقت یہ کلام محتمل ہے اس میں اور بھی احتمال ہے آپ مدعی ہیں
رفع احتمال اس کا آپ [illegible] ملک [illegible] الفاظ حدیث کا تو [illegible] کہ فرس مذکورہ
بعد رجوع مالک کے [illegible] وہ رجوع عکس
وجہ سے [illegible] کا حقیقی [illegible]

آپ معنی مطابق حدیث اور اپنے قیاس میں بھی تمیز نہیں کر سکتے۔ ہو سکتا ہے کہ وجہ رجوع
اندیشہ تعلق خاطر بمالک اول ہو یعنی مقتضائے طبع انسانی ہوتا ہے کہ اپنی شئی کے ساتھ ایک
تعلق خاطر ہوتا ہے خاصکر جب وہ شئی کسی آفت ناگہانی کی وجہ سے کسی دوسرے کے قبضہ میں
چلی جاوے تو مالک اول کو دیکھ کر ضرور ایک کلفت ہوگی تو اس کلفت کے اندیشہ سے
فرس مذکور مالک کو دیا گیا ہو موجب رجوع بقائے ملک ہی میں منحصر نہیں مثلاً والدہ اور والد
اگر غنیمت میں آویں تو مناسب یہ ہے کہ ایک ہی شخص کے حصہ میں لگائے جاویں تو اس کی
وجہ یہ تھوڑا ہی ہوتی ہے کہ وہ شخص ان دونوں کا مالک ہے اس کی وجہ ظاہر ہے کہ فقط اندیشہ
تعلق خاطر ہوتا ہے جو درصورت مفارقت موجب رنج و کلفت ہوتا ہے اسی طرح پر صورت
متنازعہ فیہ میں بھی اس احتمال کی گنجائش ہے بلکہ یہی وجہ بشرط فہم قابل قبول ہے آپ مدعی
ہیں اور اس صورت خاص سے قاعدہ کلیہ مقررہ فی الشرع کو توڑنا چاہتے ہیں اس احتمال کو رفع کیجئے پھر
اس روایت سے حصول مطلب کے امیدوار ہوجئے علاوہ ازیں ہم آپ سے دریافت کرتے ہیں
قسم کے مال کا لوٹا دینا مالک اصلی کی طرف واجب ہے تو اموال مہاجرین کو جو محل تنازع
ہے بعد فتح مکہ اہل مکہ کے قبضہ سے نکال کر مہاجرین کے حوالہ کر دینا چاہئے تھا وہو غیر
ثابت بلکہ احادیث سے یہ مفہوم ہوتا ہے کہ اموال مذکورہ بعد فتح مکہ بھی اہل مکہ ہی کے
قبضہ میں رہے مجتہد صاحب قبضہ کا علت ملک ہونا ایسا نہیں کہ جس کو آپ کے دلائل
بے سروپا باطل کر سکیں یہ وہ قاعدہ مستحکم ہے کہ جتنے اعتراض پیش کر دوگے انشاء اللہ تعالیٰ
اس کا استحکام زیادہ ہی ہوگا چنانچہ آپ نے جس قدر دلائل پیش کئے ان سے آپ بھی ملزم ہوئے
اور قبضہ کی علیت میں کچھ بھی خلل نہ آیا اس کے بعد جو جناب نے بہ نسبت قبضہ مورث
ہزیان سرائی کی ہے اس سے تو یوں مفہوم ہوتا ہے کہ آپ نے مثل مشہور کہ ملاں آں باشد کہ
چپ نہ شود کا التزام کر رکھا ہے مجتہد صاحب عبارت ادلہ کاملہ کا تو فقط یہ مطلب ہے
کہ اگر کوئی قبضہ کی علت ملک ہونے پر یہ شبہ کرے کہ وارث بعد موت مورث قبل القبضہ
مال میراث کا مالک ہو جاتا ہے اگر قبضہ علت ملک ہوتا تو قبل وجود قبضہ وجود ملک ممنوع ہوتا
تو اس کا جواب یہ [illegible] ظاہر بینوں کی نظر میں وہ [illegible] مالک نظر آتا ہے مگر
حقیقت الامر یہ [illegible] کی بیع و شرا میں تو قبضہ
اور [illegible] حدیث [illegible] میں اور

[حاشیہ: [illegible] بائع زائل ہو کر قبضہ مشتری کا حاصل ہو [illegible] رفع ہو جاتا ہے]

اس میں تعدا د اور اثنینیت نہیں بلکہ بعینہ قبضہ مورث ہی منتقل ہو کر وارث کی طرف
چلا آیا ہے اس لئے تجدید قبضہ کی ضرورت نہیں ثبوت مالکیت وارث کے لئے قبضہ مورث
ہی کافی ہوا یہی وجہ ہے کہ اگر کوئی شخص کوئی چیز بطور بیع فاسد مول لیوے تو یہ حکم ہے کہ
جب تلک وہ شئی مشتری کے ہاتھ قبضہ میں رہے تو عاقدین کے ذمہ فسخ بیع واجب ہوتا ہے
ہاں اگر بیع فاسد قبضہ مشتری ہی سے نکل جاوے مثلاً بیع مذکور کو مشتری نے کسی اور کے
ہاتھ بیع کر دیا یا صدقہ و وصیت و وقف کی وجہ سے اس کے قبضہ سے نکل گئی تو اب اختیار
فسخ باطل ہو جاتا ہے کیونکہ ان تمام صور میں قبضہ مشتری تو معدوم ہو جاتا ہے اور اس کی
جگہ قبضہ جدید مغائر قبضہ سابق آجاتا ہے تو اجنبی مشتری کو اس چیز سے کچھ علاقہ ہی نہیں رہا تو فسخ
بیع کس طرح کر سکتا ہے ہاں اگر بعد قبضہ مبیع بہ بیع فاسد احد العاقدین مر جاوے تو اب
حق فسخ بیع فاسد باطل نہ ہو گا بلکہ جیسا حق فسخ عاقدین کو حاصل تھا بعینہ بعد موت
بایع یا مشتری ورثہ کو باقی رہے گا مثلاً اگر زید نے عمرو سے ایک غلام بطریق بیع فاسد
خریدا اور قبضہ بھی کر لیا تو اگر زید مذکور نے غلام موصوف کو مثلاً بکر کے ہاتھ بیع ڈالا یا اور کوئی
سبب انتقال ملک کا پیش آیا تو اب عمرو بایع بکر مشتری ثانی پر دعوی فسخ نہیں کر سکتا
کیونکہ قبضہ و ملک فاسد تو فیما بین زید و عمرو واقع ہوا تھا بکر کو اس سے کیا علاقہ اور زید کی
ملک سے غلام مذکور نکل ہی گیا اس کو اختیار فسخ نہ ہونا ظاہر ہے ہاں اگر زید مشتری بشرار فاسد
بعد قبض مر جاوے تو اس صورت میں عمرو بایع کو زید مشتری کے ورثہ پر دعوی فسخ کرنیکا
ایسا ہی اختیار ہے جیسا کہ زید پر تھا علیٰ ہذا القیاس زید کے ورثہ عمرو پر دعوی فسخ بیع کر سکتے
ہیں اور یہ مسئلہ تمام فقہ میں مذکور ہے خوف طول نہ ہوتا تو عبارت بھی نقل کر دیتا مگر غیر
ضروری سمجھ کر چھوڑے دیتا ہوں سو مجتہد صاحب عقل کو ساتھ لے کر ملاحظہ کیجئے کہ
اس مسئلہ سے بھی صاف ظاہر ہے کہ قبضہ مشتری و قبضہ وارث میں فرق زمین و آسمان ہے
قبضہ مشتری قبضہ جدید مستقل ہوتا ہے۔ اور قبضہ وارث بعینہ وہی قبضہ مورث ہوتا
ہے جب قبضہ وارث بعینہ قبضہ مورث ہوا تو قبضہ سابق ہی کی وجہ سے مال میراث
مملوک وارث ہو جانا [illegible] ملک کو [illegible] قبضہ جدید کی ضرورت [illegible] کلام یہ کہ میراث
میں بھی بدون قبضہ [illegible] نہیں ہوتا ہے
یہ بات [illegible] کا حقیقی [illegible]

اور ظاہر بھی تو ہے کہ اگر قبضہ مورث بعینہ قبضہ وارث نہ ہو جاتا تو مال موروث کی مقبوض
ورنہ ہونے کے لئے قبضہ جدید کی ضرورت ہوا کرتی چنانچہ بیع و شرا میں ہوتا ہے تو جس
صورت میں کہ مورث مرچکا اور اب تلک ورثہ کو فرض کیجئے قبضہ جدید کی نوبت نہیں آئی
تو اب لازم آتا ہے کہ مال میراث پر کسی کا قبضہ ہی نہ ہو اور ورثہ کو بیع بھی جائز نہ ہوتی
کیونکہ بیع قبل القبض ممنوع ہے اور جب قبضہ ہی نہیں تو ملک معلوم وہو باطل بالبداہت
اب اس پر آپ کا یہ اعتراض پیش کرنا کہ اگر قبضہ مورث ہر ایک وارث کی طرف سے حصہ
رسد علی قدر سہام عاید ہو جایا کرتا تو تقسیم ترکہ کی کیا حاجت تھی ہر ایک وارث خود بخود
قابض و متصرف اپنے اپنے سہام پر ہو جایا کرتا حالانکہ یہ بات خلاف واقع ہے اکثر اوقات
ایسا ہوتا ہے کہ بعض ورثہ اپنے حصہ سے زیادہ کے قابض ہو جاتے ہیں انتہی صدائے بے
معنی ہے خدا کے لئے اس قدر مہمل گوئی پر تو کمر نہ باندھئے اور کچھ تو فہم سے کام لیجئے
کیسی عمدہ مستحکم دلیل پر کیسا اعتراض بے معنی پیش کرتے ہو چند بار آپ کو متنبہ کر چکا ہوں
کہ قبضہ کے یہ معنی نہیں کہ شئی مقبوض قابض کی مٹھی ہی کے اندر رہا کرے بلکہ قبضہ مستقل
و مستقر وہ قبضہ ہے کہ عند القاضی مستحکم ہو اور قابل زوال نہ ہو اور اصلی ہو عطائے غیر نہ
ہو اس کی علامت یہ ہے کہ اس کو اختیار منع و اعطا ہو سو صورت مرقومہ میں بالفرض
اگرچہ مال میراث بظاہر بعض ورثہ کے قبضہ میں ہو مگر قبضہ حقیقی و مستقر سبھی ورثہ کا ہوگا
کیونکہ صورت مرقومہ میں قبضہ وارث اپنے حصہ کے موافق تو قبضہ مستقل و مستقر ہوگا
اور ورثہ کے حق پر اگر قبضہ وارث مذکور بطور جائز ہے تو اس کو تو بمنزلہ قبضہ امین و
وکیل سمجھنا چاہئے اور اگر بطور ناجائز ہے تو بمنزلہ قبضہ غاصب و خائن تصور فرمائیے
اور ان کا حال اوپر عرض کر چکا ہوں کہ اس کو اصل میں قبضہ ہی کہنا غلط ہے اور مجازاً
قبضہ کہدینے سے کیا ہوتا ہے بلکہ مال میراث کا حال قبل التقسیم ایسا سمجھنا چاہئے جیسا
مال شرکت کا حال قبل التقسیم ہوتا ہے ظاہر ہے کہ تمام شرکا قبل التقسیم بھی مالک و قابض
ہوتے ہیں ہاں قبل التقسیم ہر کسی کو یہ بات حاصل نہیں ہوتی کہ اپنے حصہ کو علی سبیل
التعین تصرف میں [illegible] کو منتفع ہو کر [illegible] اپنے حصہ کی تعیین
ہی نہیں ہوتی [illegible] کا نصف یا ربع
حصہ [illegible] تقسیم

کی ضرورت ہوتی ہے اور آپ کے اعتراض سے یوں مفہوم ہوتا ہے کہ آپ مطلب عبارت ادلہ کا ملا
یہ سمجھے کہ قبضہ مورث کے وارث کی طرف منتقل ہو جانے کے یہ معنی ہیں کہ مال میراث مورث
کی مٹھی اور گھر میں سے نکل خود بخود وارث کی مٹھی اور گھر میں چلا جاتا ہے مرحبا صد آفریں
قوت اجتہادیہ اسی کو کہتے ہیں افسوس ایسے بے سر و پا باتوں پر کہ جن کے سننے سے عوام
کو ہنسی آتی ہے آپ کو اسقدر ناز ہے کہ خدا کی پناہ اگر خدانخواستہ کچھ فہم و عقل میسر ہوتی
تو خدا معلوم کیا غضب ڈھاتی شعر ؎

نفس بمقدور کو قدرت ہو گر تھوڑی سی بھی
دیکھو پھر ساماں اس فرعون بے ساماں کا!

قولہ اگر آپ کی غرض ایراد ہر دو آیت سے یہ ہے کہ ہر ایک شئے اور ہر ایک عورت بعد
قبضہ کے ہر ایک قابض کی ملکیت میں آجاتی ہے جیساکہ فرقہ اباحیہ کہتا ہے تو آیت اس پہ
دلالت نہیں کرتی اور اگر یہ غرض ہے کہ قبضہ کے ساتھ اسباب ملک مثل بیع و شرا و ہبہ
وارث و نکاح وغیرہ ہی ضرور موجود ہوں تب کوئی شئے ملکیت میں آوے تو یہ بات
آپ کے مدعا کو مفید نہیں بلکہ مضر ہے کیونکہ آپ نے تو فقط قبضہ ہی کو علت تامہ ملک کی
قرار دی ہے۔ انتہی۔ مجتہد صاحب، آپ کے نزدیک اگر قبضہ علت ملک ہے تو پھر اس کے
تسلیم کرنے میں کیا دیر ہے اور اگر علت ملک قبضہ ہی نہیں بلکہ مملوک ہونے کے لئے بیع و شرا
و ہبہ وارث و نکاح وغیرہ عقود کی ضرورت ہے تو اشیاء غیر مملوکہ و مال غنیمت کے مملوک
ہونے کی پھر کیا صورت ہے بینوا توجروا اور ہماری غرض ایراد ہر دو آیت سے جو آپ پوچھتے
ہیں وہ یہ ہے کہ جب یہ بات مسلم ہو چکی کہ قبضہ علت ملک ہے اور ان دونوں آیتوں سے
یعنی خلق لکم ما فی الارض جمیعاً اور آیت خلق لکم من انفسکم ازواجا سے یہ امر ہو گیا کہ جملہ
اشیاء عالم قابل ملک بنی آدم اور عورتیں قابل ملک شوہر ہیں تو جب ان اشیاء پر قبضہ
تامہ کسی کو حاصل ہو جاوے گا اشیائے مذکورہ اس کی مملوک بھی ضرور ہو جاویں گی خواہ وہ
قبضہ بواسطہ شرا و نکاح ہو خواہ بوجہ قضائے قاضی یہ مطلب نہیں کہ بظاہر اگر کسی کا مال
یا کوئی عورت کسی [illegible] ملکیت کو [illegible] وہ اس کا مالک [illegible] فرقہ اباحیہ کو بے
بیٹھے بلکہ یہ مطلب [illegible] مملوک ہو جاویں گی
[illegible] کا حقیقی [illegible] الا اینا [illegible]

بوجہ قابلیت مملوک تابع بعض ہو جاویں گی اور قبضہ تامہ مستقلہ کے معنی اوپر عرض کر چکا ہوں ملاحظہ فرمالیجئے ۔

قولہ ۔ میں حیران ہوں کہ ان دونوں آیتوں کو نفاذ قضا ظاہرا و باطنًا سے کیا تعلق ہے جو آپ نے مقدمہ مطلب کے طور پر لکھے ہیں شاید آپ کی یہ غرض ہو کہ عوام جہلائے جائیں کہ حضرت مجیب نے اس مسئلہ کو دو آیتوں سے ثابت کیا آخر کلامہ الملہم ۔

اقول ۔ مجتہد صاحب کا شعر کانوں سے سنا کرتے تھے جادو بھی ہے اک شئے آنکھوں سے ترے نرگس فتاں نے دیکھا یا کتب عقائد سے تو یہ بات معلوم ہوئی تھی کہ فرقہ سوفسطائیہ دلا اور یہ بدیہیات کا منکر ہے اب آپ کے ارشاد سے اس امر کا معائنہ ہی ہو گیا کہ مجھ کو بے اختیار ہنسی آتی ہے کہ مجتہد صاحب ایسے ظاہر باہر امر کے سمجھنے سے عاجز ہو کر متعجبانہ فرماتے ہیں کہ میں حیران ہوں ان دونوں آیتوں کو نفاذ قضا سے کیا تعلق ہے جناب عالی پانچ چار ورق پلٹ کر دیکھ لیجئے کہ یہ عرض کر آیا ہوں کہ قبضہ تامہ مفید ملک ہے مگر شئے مقبوض کا قابل و محل ملک ہونا شرط ہو سو مقدمہ اولیٰ سے تو ثبوت علیت قبضہ مطلوب ہے اور مقدمہ ثانیہ میں جو دو آیتیں یعنی خلق لکم ما فی الارض جمیعا و آیت خلق لکم من انفسکم ازواجا مرقوم ہیں اور جن کا تعلق آپ کی سمجھ میں نہیں آیا اونسے جملہ اموال و عورتوں کا قابل ملک بنی آدم و شوہر ہونے کا ثبوت مدنظر ہے ورنہ یہ شبہہ ہو سکتا تھا کہ جیسا کہ احرار بعد قبض کسی کے ملک میں نہیں آتی اسیطرح تمام اشیائے عالم خصوصاً عورتیں بھی بوجہ قبضہ مملوک نہ ہو سکیں تو ان دونوں آیتوں سے یہ خلجان رفع ہو ہو گیا بالجملہ جملہ اشیائے عالم کے بعد قبض مملوک بنی آدم ہونے کے ثبوت کے لئے تو فقط یہی دو مقدمہ کافی ووافی ہیں اور ہر دو مقدموں کی تسلیم کے بعد ما فی الارض و جملہ نساء کا بوجہ قبض ملک بنی آدم و شوہر ہونا ضروری التسلیم ہوا ہاں یہ خلجان باقی تھا کہ زوج کو جو زوجہ سے اجازت حصول انتفاع ہے تو کس طرح سے ہے بطور بیع ہے یا بطور اجارہ کیونکہ یہاں کل یہی دو احتمال ہو سکتے ہیں اس لئے بغرض رفع خلجان مذکور مقدمہ ثالثہ کی ضرورت ہوئی اور نیز بضعہ عورت کی مملوک زوج ہونے پر یہ شبہہ بھی ہو سکتا تھا کہ جیسا عورت کو بیع فرج کا اختیار ہے تو چا [illegible] کی بھی اجازت ہو [illegible] اس شبہہ کے دفع کرنے کے لئے [illegible] ما فی الارض اور جملہ عورتیں [illegible]

صحرائی صرف قبضہ سے مملوک ہو جاتی ہیں نہ ضرورت بیع ہو نہ حاجت قضائے قاضی اسی طرح عورتیں غیر منکوحہ بھی فقط قبضہ سے مملوک ہو جانی چاہئیں حاجت نکاح و قضائے قاضی نہ ہو وہو کما تری سو اس شبہہ کے زوال کے لئے مقدمہ خامسہ کے بیان کرنے کی احتیاج ہوئی چنانچہ یہ سب مضامین مقدمات خمسہ کے ضمن میں ادلہ کاملہ میں بالتفصیل موجود ہیں اب ذرا اہل فہم غور فرماویں کہ یہ سارے مقدمات کس قدر ضروری و باہم مرتبط ہیں اور ثبوت نفاذ قضائے قاضی کے لئے کیسی دلیل محکم ہیں کہ بعد ثبوت مقدمات خمس اہل فہم کو تو نفوذ قضا کا بالضرور قائل ہی ہونا پڑے گا مگر آفریں ہمارے مجتہد آخر زماں اور ان کے مداحین و مقرظین کو کہ اب تک یہ بھی نہیں سمجھے کہ تحریر مقدمات سے غرض کیا ہے اور آپ نے اس تمام ورق میں بس یہی بیان کیا ہے کہ مقدمہ ثانیہ سے کیا غرض اور ثالثہ سے کیا مطلب اور رابعہ کی کیا حاجت اور خامسہ کی کیا احتیاج مگر تقریر گزشتہ کے بعد ہر کوئی غرض مقدمات اور آپ صاحبوں کی قوت اجتہادیہ کا حال سمجھ جاوے گا ہم نے تو یوں سمجھ کر کہ شاید کسی اہل فہم کو شبہات مذکورہ بالا کہیں تسلیم مدعا میں حارج نہ ہوں مقدمات مذکورہ میں ان بات کے جواب دیدیئے تھے ہم کو کیا معلوم تھا کہ مجتہد العصر دفترالہیات الصائب والفہم الثاقب مولوی محمد احسن صاحب امروہوی رقاہ اللہ علی درجۃ الکمال ادلہ کاملہ کا جواب تحریر فرمائیں گے ؛ اللہ اللہ ۔ شعر ؎

ظہور حشر نہ ہو کیوں جو کلچڑی کہنی !
حضور بلبل بستاں کرے نوا سنجی !

حق یہ ہے کہ آپ جیسوں کے سامنے اس قسم کے دلائل پیش کرنا رونا اور اپنی آنکھیں کھونا ہے اب خدا کے لئے انصاف کیجئے ہمارے دلائل مقدمات حقہ پر اہل عقل ہنستے ہیں یا اس آپ کی تقریر واہیہ پر اور من قال فی القرآن برایہ فلیتبوء مقعدہ من النار کے معنی تو آپ خوب سمجھے ہیں جناب من آیت خلق لکم مافی الارض جمیعاً و آیت خلق لکم من انفسکم ازواجاً کے جو ہم نے معنی بیان کئے ہیں وہ تو ایسے ظاہر اور موافق قواعد شرع ہیں کہ اس کو تفسیر بالرائے سمجھنا بیوقوفوں ... اور بالفرض اگر ان معنی ... بلکہ جو کلام ہے تو فرمایئے تو بھی وہ کیا ہے اور ... کا اندازہ معلوم ہوتا ہے کہ کیف ... کا حقیقی ...

جو شخص اپنی عقل سے قرآن پاک کے معنی کرے ... اپنا ٹھکانا دوزخ میں بنا لے ۱۲

کالانعام ظاہر پرست دھوکا کھا جاویں کہ مسئلہ مذکور قرآن یا حدیث سے ثابت ہے اور
ادلہ کاملہ میں جو بضمن مقدمہ رابعہ یہ فقرہ مذکور ہے کہ عورت اپنے رحم سے خود کامیاب
نہیں ہو سکتی یہ ممکن نہیں کہ مثل مرد خود اپنے آپ سے جماع کرے اور بچے جنوائے اسپر
آپ نے یہ اعتراض پیش کیا ہے کہ آپ کو یہ خبر نہیں پہنچی کہ کلکتہ میں ایک ایسا آلہ فروخت ہوتا
ہے کہ عورت خود بخود اپنے آپ بذریعہ اس آلہ کے جماع کر سکتی ہے حیف مجتہد ہو کر آپ
اتنا نہ سمجھے کہ مطلب ہمارا یہ ہے کہ عورت جیسے اپنی آنکھ کان ناک وغیرہ سے بلا واسطہ
انتفاع اٹھا سکتی ہے اس طرح پر اپنے رحم سے کامیاب نہیں ہو سکتی اگر بموجب فرمانے
آپ کے آلہ مذکور کے ذریعہ سے نوبت جماع آئے بھی تو اس کو جماع بلا واسطہ سمجھنا آپ ہی
جیسے فہیم کا کام ہے غایت الامر یہ کہ مرد کا واسطہ نہ ہوا تاہم واسطہ غیر کی تو ضرورت
پڑی آنکھ کان ناک وغیرہ کا سا تو حال نہ ہوا شاید آپ آلہ مذکور کو عورت کے حق میں جزو
وبدن تصور کرتے ہوں گے علاوہ ازیں جیسے آنکھ دیکھنے کے اور کان سننے کے لئے ہیں
اسی طرح پر رحم عورت تولد اولاد کے لئے ہے غرض اصلی رحم سے محض وطی نہیں چنانچہ
ظاہر ہے بلکہ غرض اصلی تولد اولاد ہے ہاں وطی اس کے لئے سبب اور واسطہ ہے اور فقرہ
اخیرہ عبارت مذکورہ بالا یعنی (اور بچے جنوائے) جس کو آپ نے نقل میں شاید بوجہ مصلحت
ترک کر دیا ہے اسی مدعا کی طرف مشیر ہے اور ظاہر ہے کہ آلہ مذکور سے اس غرض اصلی کا
حصول معلوم اب ناظرین با انصاف مصنف مصباح کی بیہودہ گوئی کو بغور ملاحظہ فرماویں
کہ اس جگہ پر کس قدر بے سروپا باتیں کی ہیں جس کو کچھ بھی فہم خداداد ہو وہ بداہۃً ان اعتراضات
کو لغو سمجھے گا ایک دو غلطی ہو تو اس کو مفصلاً بیان کیا جاوے جب سرتاپا غلطیاں ہوں تو
کہاں تک بیان ہوں۔ سچ عرض کرتا ہوں مجھ کو تو آپ کی غلطیوں سے پیچھا چھوڑانا مشکل
پڑ گیا ناچار ان غلطیوں سے دامن چھوڑا کر آگے چلتا ہوں آپ حسب العادت کلمات
دور از کار کے ارشاد کے بعد فرماتے ہیں:

قولہ ہدایہ میں کسی جگہ زن منکوحہ واحرار کو صراحۃً مستثنیٰ نہیں کیا اگر سچے ہو تو دکھلا دیجئے
الی آخرہ اقول [illegible] عرض کر چکا ہوں [illegible] عبارت ادلہ کاملہ
کو ملاحظہ فرمالیا [illegible] عرض احقر ملاحظہ
فرماتے [illegible] مذہب [illegible] کرتا ہوں

دہو ہذا علی ہذا القیاس ہدایہ وغیرہ کتب فقہ میں اس تصریح ہے کہ قضائے قاضی فقط عقود وفسوخ میں نافذ ہوتی ہے زن منکوحہ واحرار کو اس قاعدہ سے مستثنیٰ کر دیا ہے کوئی نہ سمجھے تو کیا کیجئے انتہی سو آپ نے فقط لفظ تصریح تو دیکھ لیا مگر یہ نہ سمجھے کہ تصریح کی تفسیر بھی آگے موجود ہے یعنی ہدایہ میں اگرچہ صراحتہً اس طرح تو مذکور نہیں کہ زن منکوحہ واحرار میں قضائے قاضی نافذ نہیں ہوتی مگر اس صراحت کو اس طرح پر ادا کیا ہے کہ قضائے قاضی فقط عقود وفسوخ میں نافذ ہوتی ہے اور ظاہر ہے کہ زن منکوحہ واحرار میں گنجائش عقد نہیں اور قضائے قاضی وہیں نافذ ہوتی ہے جہاں محل انشائے عقد یا فسخ ہو چنانچہ چند بار عرض کر چکا ہوں اور طرفہ یہ ہے کہ آپ نے خود عبارت ادلہ کو نقل فرمایا ہے اور پھر بھی مطلب تک رسائی نہ ہوئی اور آپ کا بار بار یہ کہے جانا کہ ایک خاص صورت (یعنی زن منکوحہ کے مستثنیٰ ہونے سے کیا ہوتا ہے۔ ہمارا اعتراض تو اس قاعدہ کلیہ پر ہے محض بے انصافی ہے پہلے عرض کر چکا ہوں کہ یہ جواب آپ کے تمام اعتراضات کو باطل کرتا ہے چنانچہ اپنے اپنے موقع پر مذکور ہو چکا اس کے بعد آپ کا یہ فرمانا کہ ملک سے کون سی ملک مراد ہے طیب یا خبیث مجتہد صاحب اس کی کیفیت بھی پہلے عرض کر چکا ہوں بار بار ایک ایک بات کو زبان پر لانا لغو فضول ہے اور آپ جب اس امر کو ثابت کریں گے کہ درصورت کذب مدعی وشاہدین حکم بیوی کی وجہ سے بھی مدعی بہا مملوک مدعی نہیں ہو سکتی اسی وقت ہم بھی انشاء اللہ تعالیٰ جواب بیان کریں گے بلکہ اہل فہم کے لئے تقاریر گذشتہ ہی کافی ہیں مگر آفریں ہے آپ کو کہ آپ پردہ شرم وحیا کو اتار کر فرماتے ہیں کہ بطلان تمام مقدمات سابقہ کا ظاہر ہو چکا سبحان اللہ مگر ع موشی بخواب اندر شتر۔ مزاجی مجتہد صاحب ذرا ہوش میں تو آیئے اور دیکھئے کہ مقدمات خمسہ مذکورہ ادلہ میں سے جن کو علی الترتیب مجملاً ابھی بیان کر چکا ہوں فقط ایک مقدمہ پر آپ نے بزعم خود چند اعتراضات پیش کیے ہیں جن کی جواب مفصلاً آپ پا چکے ہیں یعنی فقط قبضہ کے علت تامہ ہونے پر آپ نے بہت کچھ شبہات پیش کیے ہیں اگرچہ آپ کی سعی رائیگاں ہی گئی۔ بلکہ خلاف امید جناب باعث مضرت ہی ہوئی اور سوائے اس [illegible] ملک [illegible] رابعہ کے جواب [illegible] افق عمل کیا ہے

[illegible]

اور اگر کچھ لب کشائی بھی کی تو یہ کہا کہ میں حیران ہوں ان مقدمات کو مطلب اصلی یعنی نفاذ قضا سے
کیا علاقہ چنانچہ مفصلاً گزر چکا مگر کذب صریح تو کوئی آپ سے سیکھ لے کہ کیسے شد و مد سے ارشاد ہوتا
ہے کہ بطلان تمام مقدمات کا ظاہر ہو چکا بلکہ حسب قاعدہ للاکثر حکم الکل اگر ہم یوں کہنے لگیں
کہ آپ نے مقدمات مذکورہ دفعہ ثامن پر بالکل کوئی اعتراض ہی نہیں کیا تو ایک محمل صحیح بھی
ہے اور نیز باین معنی بھی صحیح ہے کہ اگر فقط ایک مقدمہ پر آپ نے اعتراض کئے بھی ہیں تو بوجہ
لغویت قابل اعتبار ہی نہیں اس کے بعد میں جو آپ نے تمام صفحہ سیاہ کیا ہے اس کا مطلب
کل یہ ہے کہ عبارت ادلہ سے یہ ثابت ہوتا ہے کہ ہر زانی و سارق و غاصب بھی عذر پیش کر سکتا
ہے کہ ادھر مال متنازع فیہ محل قابل غرض علت موجبہ ملک یعنی قبضہ موجود علت قابلہ ملک
یعنی محل قابل موجود اس کے ساتھ اتصال فاعل و مفعول ہو چکا یعنی قبضہ محل قابل تک متعدی
ہو چکا جسکا حاصل یہ ہے کہ معنی تعدی کوئی نہیں اب بھی عروض ملک مدعی مال متنازع فیہ پر نہ ہو
یوں کہو کہ علت تامہ کو لزوم معلول ضروری نہیں مجتہد صاحب افسوس ہم تو بیان کرتے کرتے
تھک گئے مگر آپ کی خاک سمجھ میں نہیں آتا مکرر سکرر لکھ چکا ہوں کہ قبضہ کے یہ معنی نہیں کہ شے
مقبوض قابض کے ہاتھ ہی میں ہو ورنہ یوں چاہئے کہ مال مرہون و ودیعتہ راہن و مودع کے
قبضہ میں بالکل نکل جاوے اور اگر راہن و مودع مال مذکورہ کو بیچنا چاہیں تو چاہئے مثل بیع
قبل القبض جائز نہیں وہو باطل بالاجماع یہ مضمون کسی قدر تفصیل سے اوپر بھی گزر چکا ہے مشکل
یہ ہے کہ آپ اب تک بھی نہیں سمجھے کہ قضائے قاضی کی حقیقت کیا ہے اور ماہیت قبضہ کیا ہے
اگر ان دونوں امر کو آپ سمجھ لیتے تو اس قسم کے شبہات واہیہ ہرگز پیش نہ کرتے بلکہ قضائے
قاضی کے نفوذ کے فوراً قائل ہو جاتے اگرچہ دونوں باتوں کی تفصیل اوپر عرض کر چکا ہوں مگر
آپ کی خاطر سے یوں مناسب معلوم ہوتا ہے کہ اب بھی کچھ کچھ حال دونوں باتوں کا بیان کیا
جاوے خصوصاً قبضہ کے معنی بیان کرنے کی زیادہ ضرورت معلوم ہوتی ہے کیونکہ آپ نے
تمام مقدمات ادلہ سے قطع نظر فرما کر قبضہ ہی کی علت ملک ہونے پر زبان درازی کی ہے اور نفوذ
قضا پر جو اعتراض آپ کرتے ہیں اکثر [illegible] وجہ یہی معلوم ہوتی ہے کہ آپ قبضہ کے معنی نہیں سمجھے
چنانچہ اس اعتراض کا [illegible] حکم قاضی [illegible] ہوں کہ حکم از قسم
انشاء ہے مثل شبہا[illegible] طلب ہوتا کہ
کسی امر [illegible] حدیث [illegible]

بھی ہو جاویں جب بھی ثبوت محکوم میں حکم قاضی کی احتیاج رہتی ہے معہذا حکم قاضی منجملہ
امنبار ہو تو ظاہر ہے کہ قاضی کو اکثر تو امور متنازع فیہ کی خبر ہی نہیں ہوتی پھر حکم کس طرح کرتا ہے
اس صورت میں یوں مناسب تھا کہ جیسا ادائے شہادت کے لئے وقوع امر مشہود علیہ کی
اطلاع ضروری ہے ایسے ہی قضائے قاضی کی صحت کے لئے بھی وقوع نفس الامری محکوم
بہ کی اطلاع شرط ہوتی وہو باطل بالبداہتہ سو جب یہ بات مسلم ہو چکی کہ بوجہ قضائے قاضی
انشاء حکم محل متنازع فیہ میں ہو جاتا ہے تو بالفرض اگر دعویٰ مدعی بہ نسبت بیع و نکاح
وغیرہ کاذب بھی ہوگا جب بھی بوجہ حکم قاضی بشرطیکہ حسب قواعد شرع ہو اور محل متنازع
فیہ قابل انشاء حکم ہو شئ متنازع فیہ مملوک مدعی ہو جاوے گی چنانچہ ارشاد مرتضوی شاہداک
تک زوجاک جو خاص ایسی ہی صورت میں واقع ہوا ہے اس مطلب کا مثبت ہے اور زنا نی
وغیرہ کو اس پر قیاس نہ کرنا آپ ہی کا کام ہے سب جانتے ہیں کہ وہاں موجب انشاء نکاح
یعنی حکم قاضی ہی کہا ہوتا ہے جو اس قیاس کی گنجائش ہو رہی۔ کیفیت قبضہ اگرچہ مفصلاً
پہلے بھی گزر چکی ہے مگر اس قدر یہاں بھی عرض ہے کہ بعد غور یوں معلوم ہوتا ہے کہ قبضہ کی
دو قسمیں ہیں ایک تو قبضہ خاص جو ہر شخص کا جدا جدا ہوتا ہے مثلاً قبضہ زید اپنے مقبوضات
پر جدا ہے اور قبضہ عمر اپنے مقبوضات پر جدا اور اس کا نام ہم قبضہ جزئی رکھتے ہیں اور
دوسرا وہ قبضہ کہ جسمیں سب قبضہ خاصہ موجود ہیں اور وہ قبضہ خلیفہ نائبان خلیفہ ہے تفصیل
اس کی یہ ہے کہ ہر شخص کا قبضہ دو طرح پر ہوتا ہے ایک تو یہ کہ شئ مقبوض خود کسی شخص کی
قبضہ جزئی اور قبضہ خاص میں ہو دوسرے یہ کہ شئ مقبوض اگرچہ خاص شخص مذکور کے قبضہ
سے خارج ہو جاوے مگر قبضہ کلی جو قبضہ عام ہے اس میں داخل رہے ہر شخص کے قبضہ
جزئی کا اس کی طرف مضاف ہونا تو ظاہر ہے ہاں البتہ قبضہ حاکم میں یہ شبہہ ہوتا ہے
کہ قبضہ حاکم تمام اشخاص کی طرف کیونکر فی الحقیقت مضاف ہو سکتا ہے سو اس کا جواب
یہ ہے کہ یہ بات سب جانتے ہیں کہ تقرر قاضی وغیرہ سے غرض اصلی یہی ہوتی ہے کہ
اموال ناس کی حفاظت کرے اور بوجہ ظلم و تعدی اگر کسی کے قبضہ ملک میں خلل واقع
ہو تو اس کی اطلاع [illegible] ہو جاوے کوئی
شخص مرجاوے [illegible] خرچ کرے مفقود
[illegible] کا حقیقی [illegible] لوگوں کا

وکیل ہوتا ہے اور ظاہر ہے کہ قبضہ وکیل قبضہ موکل سمجھا جاتا ہے جب یہ امر محقق ہو چکا تو
یہ عرض ہے کہ اگر بالفرض کوئی شئے فقط کسی کے قبضہ جزئی سے نکل جاوے اور قبضہ کلی
یعنی قبضہ قاضی وغیرہ میں جو فی الحقیقت سب کا وکیل ہے داخل رہے تو اس صورت
میں شئے مذکور مقبوض مالک ہی سمجھی جاوے گی کیونکہ اگرچہ قبضہ جزئی باقی نہ رہا مگر قبضہ کلی
جو فی الحقیقت اسی کا قبضہ ہے وہ تو باقی ہے اور وہ ملک ثبوت کے لئے کافی ہے ہاں
اگر شئے مملوک بالفرض قبضہ کلی سے بھی خارج ہو جاوے مثلاً دارالاسلام سے غصب
کر کے کوئی دارالحرب میں لے جاوے تو اب بیشک مالک کی ملک میں داخل نہ رہے گی
کیونکہ اب قبضہ جو کہ علت ملک تھا بالکل مرتفع ہو گیا شئے مذکور نہ مالک کے تصرف و قدرت
میں رہی نہ قاضی وغیرہ کے زیر حکم رہی اس کے بعد ظاہر ہو گیا کہ آپ کا یہ ارشاد کہ اگر
قبضہ علت ملک ہو تو چاہیئے کہ سارق و غاصب بھی مال مسروقہ و مغصوبہ کے مالک ہو
جاویں اور مالک اصلی کو کچھ علاقہ ملک باقی نہ رہے بالکل لغو ہو گیا کیونکہ شئے مذکور اگرچہ
بظاہر قبضہ مالک سے خارج ہو گئی مگر جب تلک اس کے وکیل یعنی حاکم کے قبضہ میں رہی
تو فی الحقیقت اسی کے قبضہ میں ہے رہا قبضہ امین و قبضہ مرتہن وہ بعینہ راہن و مودع
ہے قبضہ جدیدہ نہیں کما مر مگر آپ اپنی خوش فہمی کی وجہ سے قبضہ سارق و غاصب
و امین و مرتہن کو قبضہ جدید و مستقل تصور کرتے ہیں آپ کی تقادیر سے یوں مفہوم ہوتا
ہے کہ جب تلک مال مملوک ہاتھ میں رہے جب ملک ہی مقبوض رہتا ہے اگر صندوق وغیرہ
میں بھی رکھ دیا جاوے گا تو آپ کے نزدیک قبضہ مالک سے نکل جاوے گا سو مجتہد صاحب
قبضہ امین فی الحقیقت بمنزلہ قبضہ صندوق وغیرہ سمجھنا چاہیئے جیسا مال اپنے صندوق
میں رکھنے سے قبضہ سے باہر نہیں ہوتا اسی طرح امین کے حوالہ کر دینے سے مالک کے
قبضہ سے نہیں نکل جاتا اور قبضہ سارق و غاصب کی وجہ سے جو مال مغصوب و
مسروق بظاہر قبضہ مالک سے نکل جاتا ہے اس کو ایسا سمجھنا چاہیئے جیسا کسی کی
کوئی چیز کسی کونے میں رل جاوے سو ظاہر ہے کہ اس صورت میں اگرچہ بظاہر مال
مذکور اس کے قبضہ سے نکل [illegible] اس کی [illegible] کلی میں موجود
ہے یعنی گو اس کے خاص [illegible] نہیں مگر چونکہ مال
مذکور اس کے گھر [illegible] حد [illegible]

کے دستیاب ہونے کے سامان موجود اس لئے بلک مالک سے خارج نہ ہوگا بلکہ قبضہ سارق و
غاصب کو ایسا سمجھنا چاہئے جیسا کوئی شخص اپنی چیز اوپر کے طاق وغیرہ میں ڈالدے پھر
اس کا ہاتھ وہاں تک نہ پہونچ سکے بلکہ اس کے اتارنے میں کرسی یا سیڑھی وغیرہ کی ضرورت
پڑے اسی طرح پر قبضہ سارق و غاصب کو خیال کرنا چاہئے۔ مال مسروق و مغصوب اگرچہ
بظاہر قبضہ مالک سے نکل کر ان کے پاس چلا گیا مگر چونکہ قبضہ کلی مالک یعنی قبضہ حاکم اب تک
موجود ہے اور اسی کی وجہ سے پھر مال مذکور قبضہ خاص مالک میں آسکتا ہے اس لئے مال
مذکور بدستور مملوک و مقبوض اصل مالک ہی سمجھا جاوے گا یہ نہ ہوگا کہ اس کی ملک سے
نکل کر سارق وغیرہ کی ملک میں داخل ہو جاوے گا اب انصاف کیجئے آپ کا یہ ارشاد
کہ ہر غاصب و ظالم آپ کی دلیل بڑا تفاوت لفظی پیش کر سکتا ہے کتنا مہمل جملہ ہے اہل فہم
سلیم تو تقاریر گزشتہ کے بعد اس قسم کی بات ہرگز نہیں کہہ سکتا ہاں آپ جیسے عقلاء و
مجتہدین پر سب کچھ زیب دیتا ہے نعوذ باللہ من ذالک اگر ایسی ہی بدفہمی کی باتوں کا نام
عمل بالحدیث و اجتہاد ہے تو خیریت ہے شعر

کم فہم بمذہبے کہ مفتی باشد

مذہب معلوم و اہل مذہب معلوم

جناب مجتہد صاحب ہماری تقریر کے جواب میں تو جو آپ کو لکھنا تھا لکھ چکے اس کے آگے
جو آپ نے کوئی دس ورق سیاہ کئے ہیں وہ تو برائے بیت ہی معلوم ہوتے ہیں کیونکہ اوراق
مشارالیہا میں جو آپ نے تحریر فرمایا ہے سب کا ماحصل کل اتنا ہے کہ نفاذ قضاء قاضی ایک
امر بدیہی البطلان ہے اور نفاذ قضاء کا قائل ہونا گویا تمام مسلمانوں کو کذب و افتراء کی
تعلیم کرتا ہے حالانکہ کذب و افتراء کی برائی میں فلاں فلاں آیات و احادیث موجود ہیں
جنسے جھوٹ کی اشد درجہ کی برائی ثابت ہوتی ہے اور اغراض شارع کو بالکل خراب اور
دین کو برباد کر دینا ہے علاوہ ازیں بہت کچھ آپ نے اسی قسم کا رونا رویا ہے اور دلائل حقہ
مستحکم جو عرض کر آیا ہوں ان میں سے کسی پر آپ نے جرح قدح نہیں کیا اسلئے بروئے
انصاف تو ہم کو اس کی طرف متوجہ ہونا تضییع اوقا[illegible] ہم آپ کی خاطر کسی
قدر جواب د[illegible] نہیں طول لاطائل بہ
[illegible] کا حقیقی [illegible]

شعر ان لم اقل ہذا وھذا وذا
بای شئی کنت اہلی الکتاب

اس کے بعد یہ عرض ہے کہ آپ نے جو ایک صفحہ پر مجالس الابرار کی ایک عبارت نقل کی ہے
اور اس سے بھی زیادہ پھر اس لفظی ترجمہ کیا ہے ماحصل اُس کا فقط یہ ہے کہ مفید حل وہ قضا
ہوتی ہے کہ قاضی حقیقی کی جانب سے صادر ہو اور قاضی حقیقی وہ ہے جو حسب شرع منصب
قضا پر مقرر ہے اور اگر بوجہ رشوت قاضی ہوا ہو تو وہ قاضی ہی نہیں ورنہ اس کا حکم نافذ ہوگا
اور آج کل چونکہ اکثر قاضی مسند قضا پر بطفیل رشوت ہی قابض ہوتے ہیں اس لئے انکی
قضا نافذ نہ ہوگی (انتہیٰ خلاصہ کلام صاحب مجالس الابرار) اس پر مجتہد العصر یہ فرماتے
ہیں کہ اس عبارت سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ چونکہ روایت اس مسئلہ کی امام صاحب
سے نزدیک حنفیہ کے صحیح ہے بایں وجہ پردہ تقلید کے سبب صاف صاف رد نہیں کرتے بلکہ
بطرز دیگر اس طرح انکار کرتے ہیں کہ اس زمانہ میں بسبب شیوع کذب اور رشوت کے
قضائے قاضی مطلقاً نافذ نہیں ہوتی مجتہد صاحب اس عبارت سے یہ مطلب سمجھنا آپ
ہی جیسے ذکی کا کام ہے اس عبارت کا مدعا تو فقط یہ ہے کہ قضا تو بیشک نافذ ہوتی ہے
مگر بشرطیکہ قاضی بھی ہو یہ نہو کہ جسکا نام قاضی رکھ دیا جاوے اس کا حکم ضرور ہی نافذ ہو جائے
جب تلک کوئی نائب خدا نہ ہوگا اس کا حکم کیونکر نافذ ہو سکتا ہے اسم قاضی کو نفوذ قضا
میں دخل نہیں حقیقۃ امر میں قاضی ہونا چاہیئے سو صاحب مجالس الابرار کے قول کے موافق
جو رشوت دیکر قاضی بنے وہ قاضی ہی نہیں اس کا بنائے قضا خواہ صادق ہو خواہ کاذب
دونوں صورتوں میں نافذ نہ ہوگی چنانچہ آپ بھی اس کے قائل ہیں سو اگر بالفرض کا مطلب
اس عبارت سے فقط یہ ہوتا ہے کہ ادس کی آڑ میں برخلاف قول امام اس قضا کو باطل
کرنا چاہتا ہے کہ جو شہود کاذبہ کی وجہ سے حاصل ہو تو فقط قضا رمشار الیہا ہی کی نفوذ کو
باطل کرنا تھا خلاف اجماع امت مطلق نفوذ قضا کو خواہ مطابق واقع ہو یا غیر مطابق کیوں
رد کر دیا سو اس سے صاف ظاہر ہے کہ عبارت مرقومہ کا یہ مطلب ہے کہ بوجہ رشوت
جو قاضی ہے وہ قاضی [illegible] اور تمام لوگ برابر ہیں جیسا اور کسی کے حکم سے حلت
وغیرہ ثابت نہ [illegible] قض [illegible] یہ کا حکم بھی نافذ نہ ہو شہود کاذبہ ہوں
یا صادقہ بلکہ [illegible] ح حد [illegible] ارشاد قاضی حقیقی کسی امر

متنازع فیہ کے ساتھ متعلق نہ ہو اس وقت تلک وہ امر معتبر نہ ہوگا تو اگر غاصب و سارق
بظاہر کسی چیز پر قبضہ کرکے بقول آپ کے ہماری دلیل مذکور پیش کرنے لگے تو اوس کے اور
آپ کے منھ پر ماری جاوے گی علاوہ ازیں بالفرض اگر صاحب مجالس الابرار کے نزدیک نفوذ
قضا درصورت کذب شہود مسلم نہ ہو بھی تو اس سے کیا ہوتا ہے بلکہ بروئے انصاف اگر صاحب
مجالس الابرار وغیرہ صراحۃً بھی نفوذ قضا کے بطلان کا قایل ہو جاوے تب بھی جائے اعتراض
نہیں مسئلہ مذکور میں خود صاحبین وغیرہ کا اختلاف صراحۃً موجود ہے آپ کو یہ کیا سوجھی
کہ فتاوے معتد بہا و علمائے معتمد علیہم کی تصریح کو چھوڑکر کتب متداولہ کے کنایات و اشارات
غیر واقعہ کو لے بیٹھے اجی حضرت اگر نفوذ قضا ظاہراً و باطناً پر جس کو بیان کرچکا ہوں کوئی اعتراض
سوجھے تو پیش کیجئے ورنہ اس قسم کی زائد باتوں کے کرنے سے کیا حصول آپ تو نقل عبارات
پر غش ہیں مفید ہوں یا غیر مفید اس طول لاطائل کے بعد آپ کا یہ ارشاد ہے کہ حکام اور
قضاۃ کو پروردگار نے انصاف و عدل کے قائم کرنے کو معین اور مقرر فرمایا ہے اور مخلوقات
کے معاملات کا انھیں پر دار و مدار رکھا ہے پس اگر حکام و قضات کو وسیلہ اتلاف اور اخذ
حقوق غیر کا کیا جاوے تو ایسا ہے جیسا کہ عبادت کو وسیلہ گناہ" بداہتہ کا انکار ہے کون
نہیں جانتا کہ اگر قاضی بذریعہ شہادت کاذبہ کسی کا مال مدعی کاذب کو دلاویگا تو بیشک
مالک کے حق تلفی ہوگی اور اس پر صریح ظلم ہوگا اور ناچار مال مذکور مالک کو بوجہ قضائے
مدعی کے حوالہ کرنا پڑے گا اختلاف اگر ہے تو اس میں ہے کہ باطناً بھی نافذ ہوگی یا نہیں سو خیر
وہ دوسرا قصہ رہا سو آپ ہی فرمایئے قاضی تو بقول آپ کے محض انصاف و عدل کے لئے
مقرر ہوا تھا یہ ظلم و تعدی صریح جو بیچارے مدعی علیہ پر بوجہ قضائے قاضی ہوئی آپ کے
حسب الارشاد قلب موضوع و بطلان غرض شارع نہیں تو کیا ہے مجتہد صاحب یہ
اور اس کے آگے جو آپ نے چند اوراق پر اسی قسم کے مضامین تحریر فرمائے ہیں سب کا
خلاصہ کل اتنا نکلتا ہے کہ مدعی کاذب و شہود کاذبہ بالکل مخالف غرض خداوندی کرتے
ہیں اور وہ جملہ یخادعون اللہ والذین آمنوا میں بھی داخل ہیں اور ملعون بجدود اللہ و یستہزءون
بآیات بھی ان پر صادق آتا ہے اور اس [illegible] کرسے احسن [illegible] ای ثابت کیجئے ہم
خود اس کے مقر ہیں مگر یہ تو کہئے ان [illegible] گیا ظاہر ہے
کہ صورت [illegible] فیہ میں [illegible] کا حقیقی [illegible] کسی تھے

کے طریقہ و ذریعہ کے حرام ہونے سے خود شئ حرام نہیں ہوجاتی چنانچہ ادپر عرض کرچکا ہوں کہ اگر
بیع وغیرہ اسباب بعیدہ ملک میں کوئی امر ناجائز ہو تو اس میں عدم جواز بیع لازم نہیں آتا
ہاں وبال کذب کاذب کے ذمہ ضرور رہے اور ولد الزنا کے صوم وصلوٰۃ وایمان وغیرہ
جملہ حسنات میں فعل زنا کو اگرچہ دخل ہوتا ہے نہ زنا ہوتا نہ وہ موجود ہوتا نہ یہ حسنات اس سے
صادر ہوتے مگر پھر بھی ان حسنات کو کوئی برا نہیں کہہ سکتا البتہ فعل زنا کی خرابی وبرائی میں
کلام ہی نہیں علی ہذا القیاس سبب صدور قضا اگر امر مذموم ہوگا تو اس سے نفس قضا میں
کچھ فساد نہیں آتا ہاں اگر کوئی نعوذ باللہ کذب وفریب کی حلت کا قائل ہوا اور جھوٹی گواہی
کو حرام نہ کہتا ہو تو یہ آپ کی اور تبعید الشیطان لیے دے اس پر بجا ہوگی اور آپ کا یہ
ارشاد پس یہ مدعی کاذب معہ اپنے شاہدوں کے قاضی اور امام سے ٹھٹا کرنے والے ہوا
یہ ٹھٹا اس کا حق غیر اور امام حرم اللہ کو کیونکر حلال کر دیوے گا سراسر بیجا ہے کذب مدعی و
شاہدین کو محلل حق غیر کون کہتا ہے بلکہ موجب حلت قضائے قاضی ہے ہاں سبب صدور
قضا امر حرام ہے آپ اول یہ ثابت کر دیجئے کہ جس جگہ طریقہ اور واسطہ حرام ہوگا تو امر مقصود
بھی ضرور حرام ہوجاوے گا اس کے بعد پھر جو چاہئے سو فرمایئے دیکھئے اگر کوئی آب مغصوب سے
مثلاً وضو کرے تو بیشک یہ امر حرام ہوگا مگر صحت صلوٰۃ ومس قرآن وغیرہ کے اس پر متفرع
ہونے میں کسی کو کلام نہیں اور ولد الزنا کے ایمان وصوم وصلوٰۃ جملہ حسنات کے معتبر ہونے میں
کسی کو تردد نہیں باوجودیکہ طریقہ حصول وجود دونوں جگہ امر ممنوع ہے بالجملہ مقصود اور چیز ہے
اور واسطہ مقصود اور ادر صدہا صورتوں میں ہم دیکھتے ہیں کہ ایک شئے کا واسطہ امر ممنوع
ہوتا ہے مگر اس کی خرابی ذی واسطہ تک متعدی نہیں ہوتی سو ایسے ہی دعوے مدعی وشہادت
شہود واسطہ حصول قضا ہیں کما مر اس ان کی حرمت سے نفس قضا میں حرمت نہیں آئے گی
علی ہذا القیاس حدیث انما الاعمال بالنیات بھی بطلان نفاذ قضا سے کچھ علاقہ نہیں رکھتی ذرا
سمجھ سے کام لیجئے مدعی کاذب کے لئے ثواب کون تجویز کرتا ہے جو آپ اس شد ومد سے اوسکی
تردید کے درپے ہیں اور حدیث قاتل اللہ الیہود حرمت علیہم الشحوم فجملوہا جاہو باکا تو ماحصل
کل یہ ہے کہ یہود پر حد ... نا حرام کیا گیا تو انھوں نے اس کو پگلا کر جمع کرکے بیچنا شروع
کیا اور آپ نے ... کر ... کئے ہیں اگر تسلیم بھی کئے جاویں جب بھی
ہمارا کچھ حرج ... حد ... بقول آپ کے کل یہ نکلے گا کہ کسی

شئی کے فقط نام بدلنے سے اصل شئے نہیں بدل جاتی علی ہذا القیاس اگر مدعی کاذب غیر مملوکہ کو خلاف واقع مملوک اور غیر منکوحہ کہنے لگے تو فقط اتنی بات سے اوسکا مملوک ومنکوحہ ہونا لازم نہیں آتا تو اس قدر کو ہم بھی تسلیم کرتے ہیں مگر آپ کو کیا نفع کلام تو اسمیں ہے کہ بعد وقوع قضا قاضی جو فی الواقع منشی وموجد احکام ہے کما مر اب بھی شئے غیر مملوک مملوک ہوجاوے گی یا نہیں اور اس مطلب سے حدیث مذکور کو اس قسم کا ربط ہے جیسا کسی نے کہا تھا عین فے زبر عف غین فے زبر غف میرا نام محمد یوسف اب اسکے آگے مجتہد صاحب فرماتے ہیں:

قولہ اور غور کرنے کا مقام ہے کہ اگر کوئی شخص کسی عورت سے محبت رکھے اور اس وجہ سے کہ وہ عورت اس پر حرام ہو اس لئے شہادت زور اور قضائے قاضی کو حیلہ اور ذریعہ کر کے کہے کہ میرا نکاح اس عورت سے ہوگیا ہے حالانکہ حقیقت میں کچھ بھی نہیں ہو تو وہ عورت اس کو کیونکر حلال ہوجاوے گی الیٰ آخر کلامہ الطویل:

اقول۔ مجتہد صاحب اگر عورت مذکور منکوحہ یا معتدہ غیر نہ ہوگی اور قاضی کو زور شاہدین کا علم نہ ہوگا تو بلا شک بعد قضائے قاضی زن مذکور زوجہ مدعی ہوجاوے گی کیونکہ حکم قاضی از قبیل انشاء ہے اور عورت مذکور محل انشائے عقد ہے اگر فی الواقع نکاح نہیں ہوا تو حکم قاضی کے بعد انعقاد نکاح ہوجاوے گا اور یہ استبعاد بلا دلیل جناب کا یوں ہی رائیگاں جائے گا اور آپ کی یہ مثال کہ اگر مریض کسی چیز مضر کا نام بدلکر حکیم سے اس کے کھانے کی اجازت طلب کرے اور حکیم بوجہ دھوکہ دہی مریض اس کی اجازت دیدے تو شئے مذکور بعینہ مضر رہے گی اجازت طبیب کچھ نافع نہ ہوگی قیاس مع الفارق ہے۔ مجتہد صاحب بار بار عرض کئے جاتا ہوں کہ قاضی منشی ہوتا ہے مخبر نہیں مگر آپ کیوں ایسے ہوئے تھے کہ کسی کے سمجھانیکو سمجھ جاویں افسوس آپ اتنا نہیں سمجھتے کہ حسب عرض احقر قاضی تو منشی وحاکم ہوتا ہے اور طبیب درباب بیان خاصیت اشیاء محض مخبر ہوتا ہے اور مخبر ومنشی میں فرق زمین وآسمان ہے ایک کو دوسرے پر قیاس کرنا دیوانوں کا کام ہے سب جانتے ہیں کہ بعض [illegible] فاعل کے تابع ہوتے ہیں اور بعض مفعول کے اول کی [illegible] اپنے تحقیق وثبوت میں حاکم کا تابع ہوتا ہے [illegible] نہیں ہوتی

بلکہ مخبر عنہ کے تابع ہوتی ہے اور اگر امر مخبر عنہ واقعی ہے اور نفس الامر میں موجود ہے تو خبر بھی واقعی اور صادق کہلاوے گی اور مخبر کو اسبات کا اختیار نہیں ہوتا کہ خبر کو جس طرح چاہے بیان کرے وہی واقعی اور محقق کہلاوے گی بخلاف حکم اور جمیع انشاآت کے کہ وہ تابع حاکم و منشی سمجھی جاتی ہیں صورت مذکورہ میں چونکہ قاضی منشی ہے تو جس طرح حکم کردے گا وہی ٹھیک سمجھا جاوے گا بشرطیکہ جمیع شرائط موجود ہوں اور طبیب چونکہ مخبر ہے تو اس کی خلاف واقع خبر دینے سے امر واقع نہیں بدلنے کا بلکہ خبر طبیب کاذب سمجھی جاوے گی کیونکہ ماحصل قول طبیب فقط یہہ ہوتا ہے کہ فلاں شئے مثلاً مفید ہے اور فلاں مضر ہوگی ہاں اگر قول طبیب پر انشاء صحت و مرض موقوف ہوتا تو پھر یہ قیاس بجا تھا مگر پھر آپ کو کیا فائدہ ہوتا وہاں مدعی و شہود بیشک مخبر ہوتے ہیں وہ اگر دروغ بیان کریں گے تو مزا بھی چکھیں گے پر حکم قاضی جو از قسم انشاء ہے اس کو اس صدق و کذب مدعی و شہود سے نہ نفع نہ مضرت اس کے بعد مجتہد صاحب فرماتے ہیں کہ ابواب شریعت کو غور سے دیکھنے سے بعد معلوم ہوتا ہے کہ تمام کاذب و فریبیوں کے مقصود کو شریعت باطل کرتی ہے اور ان کے مقصود کے خلاف ان سے پیش آتی ہے چند مثالیں اس کی لکھی جاتی ہیں مجتہد صاحب ذرا دم لیجئے مثالیں تو بعد پیش کیجئے پہلے کچھ عرض سن لیجئے وہ یہ ہے کہ آپ کا مطلب فقط دو چار مثالوں کے بیان کرنے سے ہرگز ثابت نہیں ہوتا مثالوں کے مقابلہ میں تو ہم بھی جس قدر فرمایئے اس قسم کے امثلہ کہ طریقہ و ذریعہ شئے حرام و فاسد و قبیح ہو، اور خود مقصود حلال و صحیح و حسن بیان کر سکتے ہیں چنانچہ بعض مثالیں اور بھی عرض کر آیا ہوں اور اسی قسم کی اور بہت سی مثالیں ہو سکتی ہیں چنانچہ ظاہر ہے آپ مدعی بطلان قضا ہیں فرمایئے تو سہی اس کی کیا وجہ آپ کے کہنے سے تو یوں معلوم ہوتا ہے کہ کسی شئی کے طریقہ حرام ہونے سے اس شئے کا حرام ہونا ضروری ہے حالانکہ اس دعوی کلیہ جناب کے معارض اکثر جا واقع ہے چنانچہ پہلے عرض کر آیا ہوں کہ مثلاً بیع میں اگر ایجاب و قبول کے وقوع میں کذب کو دخل ہوتا تو بیع باطل نہیں ہوتی بلکہ بالبداہت مفید ملک حلال ہوتی ہے وبال کذب [illegible] ملک سے اس کو کچھ علاقہ نہیں اور زنا کی ممانعت و حرمت سے صوم صلو[illegible] حرام نہیں خود فعل زنا بیشک ممنوع و حرام ہوگا مگر [illegible] بیع اگرچہ صدور قضا میں

کذب مدعی وشہود کو دخل ہو مگر نفس قضا تک اوس کی خرابی نہ آئے گی بلکہ فقط مدعی
وشہود کے ذمہ رہے گی اس کے بعد بطور کلیہ اس قدر عرض اور بھی ہے کہ یہ یاد رکھیئے کہ جب کسی
شئی کی علت تامہ موجود ہو جاتی ہے تو وجود معلول ضرور ہوتا ہے ہرگز مجال تخلف باقی نہیں
رہتی چنانچہ آپ بھی اوپر اس مضمون کو تسلیم کر چکے ہیں تو جس حالت میں بحکم مقدمات ادلہ
قبضہ تامہ علت ملک ہوا اور بوجہ حکم قاضی جو کہ از قبیل انشاء ہے اور محل قابل پر واقع ہوا کر
حصول قبضہ تامہ ضروری ہوا تو پھر اس کے کیا معنی کہ شئی محکوم بہ مدعی کی ملک نہ ہوا اگر علت
تامہ کو معلول لازم نہیں تو خیر قضائے قاضی بھی مفید ملک نہ سہی بالجملہ علت تامہ ہونے کے
بعد وجود معلول کا ضروری ہونا بدیہی ہے علت کے ہوتے ہوئے کوئی شئی وجود معلول میں
خارج نہیں ہو سکتی اور اگر علت ہی موجود نہ ہو تو پھر وجود معلول کی کوئی صورت نہیں
اس کے بعد مجتہد صاحب نے بدون بیان قاعدہ چند مثالیں بیان کی ہیں مجملاً ان کی کیفیت
بھی لکھنی چاہیئے فرماتے ہیں کہ اگر وارث و قاضی و مدبر اپنے مورث و موصی و مولیٰ کو قتل
کر ڈالے تو میراث و وصیت و عتق سے محروم کئے جاتے ہیں تو جیسے ان اشخاص نے
طریقہ حصول مال ایک امر ناجائز کو کیا اور اس کے وبال و سزا میں بالکل اس مال ہی
محروم رہے ایسے ہی مدعی کاذب کہ جو ایک امر حرام کو طریقہ ملک قرار دیتا ہے مال مد
بہ سے عند اللہ محروم رہنا چاہیے مگر یہ نہ سمجھے کہ یہ قیاس مع الفارق ہے خدا خیر کرے اس
آپ قیاس مع الفارق پر آرہے ہیں دیکھئے کیا کیا رنگ بدلتے ہو کبھی نفوذ قضا کو قول
طبیب پر قیاس کرتے ہو کبھی مدبر و وارث کے بوجہ قتل مولیٰ و مورث و محروم ہو جانے
مدعی کاذب کا عند اللہ غیر مملوک ہونا ثابت کرتے ہو آپ ہی پر کیا موقوف ہے جو کو
مطلب اصلی نہیں سمجھتا وہ اسی قسم کی باتیں کیا کرتا ہے۔ مجتہد صاحب ابھی عرض کر چکا ہوں
علت تامہ کے ہونے کے بعد وجود معلول میں کوئی امر خارج نہیں ہو سکتا ہاں علت ہی
تو پھر معلول کا ہونا محال ہے اور یہ بھی عرض کر آیا ہوں کہ در صورت حصول قبض بوجہ
قاضی علت تامہ ملک موجود ہے تو وہاں تو یہ ممکن ہی نہیں کہ باوجود ان تمام امور کے ملک
حاصل نہ ہو اور آپ نے جو صورتیں محروم ہونے کی [illegible] فرمائی ہیں انھیں فی الحقیقت
[illegible] آنہا کہ قاضی [illegible] مشار
علت تامہ مفید وارث و وصیت [illegible]
[illegible] قضا میں علت ملک
کو قیاس فرمانا بھی قیاس مع الفارق [illegible] کا حقیقی [illegible]

موجود ہونا تو بیان ہونا تو بیان کر چکا ہوں صورت مذکورہ مقیس علیہا میں علت میراث وغیرہ
کے نہ ہونے کی یہ وجہ ہے کہ مبنائے میراث محبت و علاقہ نسبی و صلہ رحمی ہوتی ہے ورنہ
اس کی کیا وجہ کہ سوائے اقرباء اگرچہ مالک مال یعنی مورث ہی کیوں نہ کہہ مرے کسی اور کو
میراث نہیں مل سکتی ہو نہ ہو اس کی وجہ یہی معلوم ہوتی ہے کہ جو لوگ ایام حیوۃ میں اسکے
شریک رنج و راحت و سہیم نفع و مضرت ہو سکتے ہیں وہی ممات کے بعد بھی اس کے اموال
معاملات کے خبر گیر رہیں گے چنانچہ آیۃ لاتدرون ایہم اقرب لکم نفعاً واقع رکوع میراث اسپر
شاہد ہے بالجملہ موجب علت وارثت ذات نسب نہیں بلکہ علت وراثت و محبت و ارتباط
باہمی ہوتا ہے کہ جس کا مبنیٰ نسب ہے یہی وجہ ہے کہ تباین دین و دار کی وجہ سے میراث
باطل ہو جاتی ہے آپ تو شاید حسب عادت یونہی فرمانے لگے کہ اگر مورث کافر ہو اور وارث
مسلمان تو ضرور میراث ملنی چاہیے کیونکہ وارث کا کیا قصور جو محروم الارث ہو مگر اس کا
کیا علاج کہ خود احادیث میں بھی یہ مضمون مصرح موجود ہے کہ کافر و مسلم میں میراث جاری
ہی نہیں ہو سکتی تو اس ارشاد سے بھی یہی بات مفہوم ہوتی ہے کہ علت ارث ذات
نسب نہیں ورنہ تبائن دین و دار کی صورت میں میراث ملنی چاہیے تھی تبائن دین و دار سے
نسب تو منقطع ہو ہی نہیں سکتا۔ الحاصل جب علت میراث نسبی محبت ٹھہری تو جس
حالت میں کہ خود وارث ہی نے اپنے مورث کو قتل کر ڈالا کہ جس سے زیادہ کوئی عداوت
دنیا میں ہو ہی نہیں سکتی تو اب بھی محبت نسبی کے بقا کا قایل ہونا اجتماع نقیضین کا
تسلیم کرنا نہیں تو اور کیا ہے اور یہ پہلے عرض کر آیا ہوں کہ علت میراث وہ محبت نسبی
ہی تھی جب وہی زائل ہو گئی اور زوال بھی کیسا کچھ تو اب بھی اگر اس کو میراث دیجئے
تو یوں کہو معلول کو اپنے وجود میں علت تامہ کی کچھ ضرورت و احتیاج نہیں اسی
طرح وصیت و تدبیر کو خیال کرنا چاہیئے کہ اس کا مبنیٰ بھی احسان و ارتباط ہی ہوتا ہے غلام
مدبر و موصی لہٗ کا کچھ قرض تھوڑا ہی آتا تھا کہ اس کی وجہ سے تدبیر و وصیت کی نوبت اور
ظاہر ہے کہ درصورت قتل مذکور احـ[illegible]ـان و ارتباط باہمی کا کوسوں پتہ نہیں لگتا پھر جو چیزیں
کہ اس پر متفرع ہوتی تھـ[illegible] [illegible]دم ہو [illegible] [illegible]گی۔ خلاصہ کلام یہ کہ صورت مقیس
علیہا جناب میں چونکـ[illegible] [illegible]ئے وجود معلول یعنی حصول
مال میراث وغیرہ کی [illegible] [illegible] علت تامہ موجود ہے

تو اس وجہ سے حصول ملک کا ہونا ضروری ہے ہاں اگر کذب مدعی و شہود کی وجہ سے نفس
قضا جو کہ علت قبضہ ہے معدوم ہو جاتی تو پھر آپ کا ارشاد بجا بھی ہوتا مگر یہ کیونکر ہو سکتا
ہے حکم قاضی اگر از قسم انشاء ہے تو شہادت فی زور از قسم اخبار اس کے اوصاف یہاں تک
کیونکر آسکتے ہیں یہ بات جدی رہی کہ شہادت شہود پر قضا اس طرح متفرع جیسے علم
موجب عمل ہو جاتا ہے مگر یہ کوئی بیوقوف بھی نہیں کہہ سکتا کہ عمل کی حرمت و خرابی علم
تلک پہونچ جائے گی ورنہ چاہیئے کہ زنا و خمر وغیرہ کا بھی علم حرام ہو جاوے اور اس قسم
کی بات آپ ہی فرماویں تو فرماویں مجتہد صاحب صور جزیہ کا تو کچھ ٹھکانا نہیں اگر آپ
اس قسم کے جزئیات بیان کریں گے جنسے بظاہر یوں معلوم ہوتا ہے کہ بعض امور کی خرابی
ان کے محاورات و ملحقات وغیرہ تلک سرایت کر جاتی ہے تو ہم بہت سے نظائر وہ
بیان کر سکتے ہیں کہ جن سے یوں مفہوم ہوتا ہے کہ بسا اوقات ایک شئے کے طرق و وسائل
میں خرابی و قبح ہوتا ہے مگر خرابی و قبح مذکور ذو واسطہ تلک نہیں پہنچی چنانچہ بعض امثلہ
پہلے بیان کر چکا ہوں آپ کو چاہیئے تھا کہ کوئی قاعدہ کلیہ عقلیہ یا نقلیہ بیان کرتے جس
سے یوں معلوم ہو جاتا کہ فلاں جگہ تو طرق و وسایل کی خرابی متعدی ہو جاتی ہے اور
فلاں جگہ نہیں ہوتی پھر یہ بیان کرنا تھا کہ شہادت کاذبہ جو واسطہ صدور قضا ہے وہ
فلاں قسم میں داخل ہے جس سے یہ بات طے ہو جاتی خرابی شہادت قضا تک پہونچ
سکتی ہے یا نہیں اور آپ سچے ہیں یا نہیں سو آپ نے تو باوجود ضرورت اس قسم کا
کوئی قاعدہ بیان نہ کیا دو چار مسائل جزئیہ ہی پر قناعت کی خیر ہم ہی کسی قدر تفصیل کے
ساتھ اس مرحلہ کو طے کرتے ہیں ایک قاعدہ اجمالی تو پہلے بھی عرض کر چکا ہوں مگر اب جو عرض
کرتا ہوں اس کو بھی بغور ملاحظہ فرمائیے جناب مجتہد صاحب بعد غور یوں معلوم ہوتا ہے
کہ کسی شئے کے حلت و حرمت و حسن و قبح دوسری چیز تک جب ہی سرایت کرتا ہے کہ جب
ان چیزوں میں علاقہ عروض ہو اور بغیر علاقہ عروض یہ امر ممکن نہیں یعنی جن دو چیزوں میں
علاقہ عروض ہو اور ایک کو بالنسبۃ الی آخر واسطہ فی العروض کہہ سکیں تو وہاں یہ ضرور
ہوگا کہ واسطہ کا حسن و قبح حلت و حرمت وغ[illegible]طہ کو حاصل ہو جائے ہاں
جس جگہ علاقہ عروض نہ ہو بلکہ [illegible]طہ فی الثبوت ہو تو
[illegible] واسطوں کی کیفیت
وہاں شئے اول کی بھلائی [illegible] کا حقیقی [illegible]

غالباً آپ کو تو معلوم ہی ہوگی مگر بنظر مزید توضیح مجملاً اس قدر اور بھی عرض کئے دیتا ہوں کہ
واسطہ فی العروض کی صورت میں تو ایک ہی وصف واسطہ اور ذی واسطہ میں مشترک
ہوتا ہے یعنی وصف تو فی حد ذاتہ واحد ہوتا ہے مگر واسطہ تو اس وصف کے اعتبار سے
موصوف حقیقی ہوتا ہے اور ذی واسطہ موصوف مجازی یہ نہیں کہ واسطہ اور ذی واسطہ
کا وصف ہی جدا جدا ہی ہو اور واسطہ فی الثبوت میں سرے سے ذی واسطہ کا وصف ہی
جدا ہوتا ہے یہاں مثل واسطہ فی العروض یہ نہیں ہوتا کہ واسطہ کا وصف ذی واسطہ
کو عارض ہو جاوے بلکہ یا تو ذی واسطہ بھی مثل واسطہ موصوف حقیقی ہوتا ہے اور یا ذی
واسطہ ہی متصف ہوتا ہے خواہ واسطہ نہیں ہوتا فقط اتنا فرق ہوتا ہے کہ ذی واسطہ
کے متصف بصف مذکور ہونے میں البتہ واسطہ کو دخل ہوتا ہے جب دونوں واسطوں
کی کیفیت معروض ہو چکی تو اس بات کی وجہ بھی بیان کرنی چاہیئے کہ واسطہ فی العروض
کا حسن و قبح و حلت و حرمت ذی واسطہ تک کیوں متعدی ہو جاتا ہے اور واسطہ
فی الثبوت کا حسن وغیرہ اپنے ذی واسطہ تک کیا وجہ کہ متعدی نہیں ہوتا سو وجہ اسکی
ظاہر ہے کہ واسطہ فی العروض کو تو اپنے ذی واسطہ کے ساتھ علاقہ عروض ہوتا ہے یعنی
خود وصف واسطہ ذی واسطہ کو عارض ہوتا ہے اور اس کے طفیل سے ذی واسطہ بھی
موصوف بوصف ہو جاتا ہے غرض دونوں میں وصف واحد ہی موجود ہوتا ہے فقط
فرق حقیقت و مجاز ہے تو جب امر واحد ہی دونوں جگہ مشترک ہوا تو حلت و حرمت
وغیرہ احکام عارضہ امر مذکور بھی دونوں ہی جگہ مشترک ہوں گے البتہ فرق اصل و فرع ہو گا
رہا واسطہ فی الثبوت اس کا حال پہلے عرض کر چکا ہوں کہ وہاں علاقہ عروض ہی نہیں
ذی واسطہ موصوف حقیقی ہوتا ہے خود واسطہ موصوف ہو کر نہ ہو بلکہ واسطہ فی الثبوت
کا تو یہ کام ہوتا ہے کہ واسطہ فی العروض کو اس کے ذی واسطہ تک پہنچا دے یہ
کام نہیں ہوتا کہ اپنا کوئی وصف ذی واسطہ کو دیدے بالجملہ ذی واسطہ کو در حقیقت
علاقہ فقط واسطہ فی العروض سے ہوتا ہے اور واسطہ اس کے بیچ میں در بارہ وصف مشترک
در اصل علت تامہ ہوتی ہے اور [illegible] واسطہ فی الثبوت فی الحقیقت اجنبی محض ہوتا ہے اس کا
کام فقط یہ ہے کہ دو [illegible] یہی وجہ ہے کہ واسطہ فی العروض
کا حسن و قبح و حلت [illegible] متعدی ہوتا ہے اور واسطہ فی الثبو

کا حسن و قبح وغیرہ اسی تک رہتا ہے مثال مطلوب ہے تو رنگ اور رنگریز کے حال کو
بہ نسبت ثواب وغیرہ ملاحظہ کیجئے ثوب کے رنگین ہونے کے لئے خود رنگ تو واسطہ
فی العروض ہے اور رنگ ریز کو واسطہ فی الثبوت سمجھنا چاہیئے کیونکہ سرخی زردی سبزی
وغیرہ جو وصف خود رنگ میں اصالتاً موجود ہوگا۔ بعینہ وہی وصف تبعاً ثوب کی طرف
منسوب ہوجاوے گا اور خوبی و زشتی رنگ مذکور کی بالواسطہ اپنے معروض تک پہونچ
جاوے گی بخلاف رنگریز کے کہ اس کو ثوب مذکور سے اصلاً علاقہ عروض نہیں بلکہ عروض
کے حساب سے محض اجنبی ہے اس کا فقط اس قدر کام ہے کہ رنگ مذکور کو اس کے معروض
و محل کے ساتھ متصل کر دے اور جب فی الثبوت کا کام فقط اتصال عارض و معروض
ٹھیرا اور نفس عروض سے بالکل اجنبی ہوا تو ظاہر ہے کہ اس کے اوصاف مثل حسن و قبح
وغیرہ کے ذی واسطہ تک متعدی نہ ہوں گے الغرض بغیر علاقہ عروض ایک امر کے
اوصاف دوسرے تک متعدی نہیں ہو سکتے جب یہ امر محقق ہو چکا تو اب قضائے
قاضی کو دیکھنا چاہیئے کہ اس میں اور شہادت شہود میں علاقہ عروض ہے کہ نہیں تو
بالبداہتہ ہر صاحب فہم سلیم یہی کہے گا کہ شہادت کا فقط یہ کام ہے کہ قضائے قاضی
کو اس کے محل میں واقع کرا دے اور قضا اور محل قضا میں ذریعہ اتصال بن جائے اور
علاقہ عروض کا پتہ و نشان بھی نہیں پہلے کہہ چکا ہوں کہ شہادت از قسم اخبار ہے تو حکم حاکم
از قبیل انشاء باوجود اس قدر فرق کے تبعی عروض کا قائل ہونا تو عاقل سے محال ہے کیونکہ
عروض بدون مناسبت کب ہو سکتا ہے اس امر کے ثبوت کے بعد کہ قضا و شہادت
میں علاقہ عروض نہیں فقط کار شہادت اتصال بین القضاء و محل القضا ہے اور نیز
تقریر گذشتہ کے ملاحظہ کے بعد اس امر کا تسلیم کرنا ضروری ہے کہ فساد و حرمت شہادت
محل و عروض قضا یعنی محکوم بہ تلک ہرگز سرایت نہ کریں گے ورنہ چاہیئے کہ مثال گذشتہ
میں بھی حسن و قبح صباغ محل صبغ تک متعدی ہو جاوے مجتہد صاحب اب دیکھئے کہ آپکا علی
الاطلاق یہ ارشاد کر دینا کہ جس چیز کے ذرائع و وسائل میں خرابی و حرمت ہوگی تو بالضرور
اس شی تلک بھی اس کا اثر پہونچے گا آپ کے [illegible] یا نہیں آپ کی
تقریر سے تو جا بجا یوں مفہوم و معلوم ہوتا ہے [illegible] محالات سے ہے کہ
کسی شی کا طریق حصول خراب و قبیح [illegible] کا حقیقی [illegible] ہو جاوے آپکو کچھ

بھی سمجھ ہوتی تو سمجھ جاتے کہ اس آپ کے ارشاد کے مخالف افعال و اعیان وغیرہ میں ہزار ہا جگہ مشاہدہ ہے اس امر کا مفصل حال بواسطہ دلیل عقلی تو ابھی عرض کر چکا ہوں مگر کچھ امثلہ جزئیہ بدیہی بھی سن لیجئے دیکھئے کلام اللہ کی نسبت خود کلام اللہ ہی میں ارشاد ہے یضل به کثیرا و یهدی به کثیرا اسی ارشاد سے خود ظاہر ہے کہ بعض احمقوں کے حق میں وہ کلام اللہ کو کہ جو سراپا موجب ہدایت تھا باعث و طریقہ ضلالت ہوگیا۔ علیٰ ہٰذا القیاس بعض اشخاص کے حق میں صوم و صلوٰۃ جیسے عمدہ چیز بوجہ عجب و تکبر و ریا وغیرہ کے وسیلہ شقاوت ہو جاتی ہے اور بعض کے حق میں زنا و قتل و شرب خمر وغیرہ جیسے افعال قبیحہ محرمہ بسبب ندامت و استغفار و توبہ و عبادات ذریعہ سعادت ہو جاتے ہیں اب فرمائیے کہ آپ تو ہر شئی کو حلت و حرمت وغیرہ میں اس کے ذرائع و وسائل کا تابع فرماتے تھے پھر آپ امثلہ مذکورہ میں یہ برعکسی کیسی ہوگئی جناب عالی اس کی وجہ وہی ہے جو اوپر عرض کر چکا ہوں یعنی چونکہ صورت مذکورہ میں بین السبب و المسبب علاقہ عروضی نہیں اس لئے حسن و قبح و حلت و حرمت سبب مسبب تلک نہیں پہونچی چنانچہ یہ بات ظاہر ہے ہاں اگر آپ کے کلیہ کے بھروسہ رہئیے تو پھر ان امثلہ کا کچھ جواب نہیں ہو سکتا سوا اسکے اور بہت جگہ بھی برعکسی جس کو منجملہ محالات سمجھتے ہو موجود ہے مثلاً ارشاد خداوندی یخرج الحی من المیت و یخرج المیت من الحی میں بعینہ یہی قضیہ ہے کہ شئے و طریقہ حصول شئے میں بالکل تضاد ہے اسی طرح پر اعیان کثیرہ میں بھی یہی قصہ ہے نطفہ سے جو کہ ایک چیز نجس و غلیظ ہے آدمی جیسی چیز جو اشرف المخلوقات ہے پیدا ہوتی ہے مٹی وغیرہ اشیاء کثیفہ نجسہ سے طرح طرح پھول وغیرہ اشیاء لطیفہ ظہور میں آتے ہیں آگ جیسی موذی و مہلک چیز سے اقسام اقسام کی غذائیں جن کو سرمایہ لذت و زندگانی سمجھنا چاہئیے تیار ہوتے ہیں۔ الحاصل ان تمام مثالوں کے ملاحظہ سے یہ بات واضح ہو جاتی ہے کہ بسا اوقات دربارۂ حلت و حرمت و حسن و قبح وغیرہ شئے و طریقہ حصول شئے میں بالکل مخالفت و تضاد صریح ہوتا ہے اور فہم سلیم ہو تو معلوم ہو جائے کہ آپ نے جو قاعدہ بیان کیا ہے یعنی طریقہ اور ذریعہ کی [illegible] اور برائی اصل تلک متعدی و مؤثر ہو جاتی ہے یہ قاعدہ بالعکس [illegible] حرمت وغیرہ واسطہ و طریقہ حصول کو البتہ عارض ہو جاتی [illegible] کے اوصاف حسنہ و قبیحہ ذی واسطہ تک

ہرگز نہیں پہنچتے ظاہر ہے کہ ذرائع ووسائل مطلوب کے تابع ہوتے ہیں اور خود مطلوب
تابع وسائل نہیں ہوتا اور قواعد شرعیہ میں یہی بات موجود ہے کہ مطلوب اگر حسن
ہے تو اس کے ذرائع ووسائل میں بھی حسن آجاتا ہے اور اگر مطلوب قبیح وحرام
ہوتا ہے تو وہی قبح وحرمت اس کے وسائل ووسائط پر عارض ہو جاتے ہیں مثلاً
اگر صلوٰۃ فعل حسن ہے تو جن امور کو اس کے حصول میں دخل ہے مثلاً مسجد میں جانا اور
انتظار صلوٰۃ میں بیٹھے رہنا سب اسکے ذیل میں محسوب ہوئے اور زنا اگر فعل حرام تھا
تو دواعی زنا کو بھی زنا ہی شمار کیا علیٰ ہذا القیاس بسبب حرمت ربوا وشرب خمر کاتب
وشاہد وآخذ ومعطی وعاصر وحامل ومحمول الیہ وغیرہ سب مورد لعن ہوئے اور اس
سرایت وتعدی کی وجہ وہی علاقہ عروض معروضہ احقر ہے یعنی فی الحقیقت حلت وحرمت
وصف مطلوب ہے اور بوجہ عروض وہی وصف بعینہ وسائط پر عارض ہو گیا کیونکہ
دربارہ ثبوت وصف مقصودیت خود امر مطلوب ووسائل ووسائط کے حق میں واسطہ
فی العروض ہوتا ہے اگر امر مطلوب مقصود نہ ہوتا تو اس کے وسائل ظاہر ہے کہ ہرگز
مطلوب نہ ہوتے ان امور میں مطلوبیت صرف اسی کے طفیل سے آئی تھی اگرچہ
تحقق ووجود میں معاملہ بالعکس ہے یعنی موجود ہونے میں وسائل امر مطلوب سے
مقدم ہو جاتے ہیں کیونکہ اس اعتبار سے وسائل جن کی نسبت امر مطلوب دربارہ
وصف مقصودیت واسطہ فی العروض امر مطلوب کے لئے واسطہ فی الثبوت ہو جاتی
ہیں اور واسطہ فی الثبوت اپنے ذی واسطہ پر مقدم ہوتا ہے تو وسائل بھی وجود
میں امر مطلوب پر بالبداہتہ مقدم ہوں گے اور دربارہ مقصودیت ومطلوبیت
چونکہ امر مطلوب وسائل کے لئے واسطہ فی العروض ہوتا ہے تو لاجرم امر مقصود کی
حلت وحرمت وحسن وقبح وسائط تلک متعدی ہو گئے کیونکہ تقریر سابق سے یہ بات
ثابت ہو چکی ہے کہ سب تعدی وسرایت واوصاف مذکورہ علاقہ عروض ہوتا ہے
سو موجودہ مثال مطلوب ہے تو صلوٰۃ وزنا وربوا وغیرہ کو ملاحظہ فرمائیے مثلاً
باب صلوٰۃ میں مطلوب ومقصود اصلی تو فقط فعل صلوٰۃ [illegible] قرار ہے وسائل
صلوٰۃ وہ اگر مقصود ومطلوب ہوتے تو محض بوائح [illegible] تے ہیں اسیطرح
پر باب زنا وربوا وشرب خمر میں مقصود [illegible] کا حقیقی [illegible] زداخذ مال ربوا

ربوا ہوتا ہے اور دواعی زنا و اسباب حصول خمر و مال ربوا میں اگر معصودیت آجاتی ہے
تو بالعرض آجاتی ہے تو جیسے وسائل میں مقصودیت بالعرض آتی ہے اسی طرح حلت و
حرمت بھی بالعرض آجائے گی سب جانتے ہیں کہ دواعی زنا میں اگر حرمت آئی ہے تو
تو بوجہ زنا آئی ہے ذاتی ہوتی ہے تو چاہیئے تھا کہ سب جگہ حرام ہوتی حالانکہ زوجہ سے
یہی افعال سب کرتے ہیں اور اولاد صغار کا بوسہ لینا درست بلکہ مسنون ہے علی ہذا القیاس
اور مطالب حسنہ و قبیحہ کو سمجھنا چاہیئے بالجملہ جب ہر امر مقصود دربارہ مقصودیت واسطہ
فی العروض ہوا اور حیلہ و سایط ذی واسطہ ٹھیرے تو بسبب علاقہ عروض اول کا حسن و
قبح ہر جائے دوسرے کو ضرور عارض ہوگا بعینہ یہی قصہ حکم حاکم و شہادت و شہود
میں سمجھنا ہے کیونکہ حکم حاکم مقصود اصلی ہے اور شہادت طریقہ حصول حکم مذکور ہے
تو اب حسب قاعدہ مذکورہ بالا شہادت کا فساد و قبح نفس حکم تلک متعدی نہ ہوگا اگر
یوں کہا جاوے کہ شہادت شہود کاذبہ فی حد ذاتہ گو ایک شے باطل و بے اصل تھی
مگر بوجہ اتصال حکم اس میں بھی ایک طرح کا استقرار و ثبوت آگیا تو درست بھی معلوم ہوتا
ہے ظاہر کہ اصل کی قوت و ضرورت فرع کو بھی قوی و ضروری کر دیتی ہے فرع کے
ضعیف و غیر ضروری ہونے سے اصل غیر ضروری و ضعیف نہیں ہو جاتی طعام و غذا کے
ضروری ہونے کی وجہ سے اسباب حصول غذا بھی مثل لکڑی و آگ و ظروف وغیرہ کے
باوجودیکہ اصل میں غیر ضروری ہیں ضروری بن جاتے ہیں یہ نہیں ہوتا کہ ان امور کے
غیر ضروری ہونے کی وجہ سے خود غذا غیر ضروری ہو جائے جب یہ بات ثابت ہو چکی
کہ شہادت و قضا میں علاقہ عروض نہیں اور شہادت کی خرابی نفس قضا میں مؤثر نہیں
ہو سکتی تو آپ کی یہ ساری فریاد و زاری یونہی رائیگاں گئی اور جس قدر آپ نے امثلہ
جزئیہ تحریر فرمائی ہیں سب کا ماحصل کل یہ ہے کہ سب جھوٹوں اور فریب بازوں نا
فرمانوں کے ساتھ ان کے خلاف امید معاملہ کرنے کا حکم کیا ہے اس کو ہم بھی تسلیم کرتے
ہیں اور کہتے ہیں مدعی کاذب و شہود کاذبہ کے ساتھ بھی ایسا ہی معاملہ کیا جاوے بلکہ
ان کو تعزیر دی جاوے [illegible] کی جاوے چنانچہ کتب فقہ میں موجود ہے
مگر کلام تو اس میں [illegible] کے کذب سے مطلع نہ ہو اور ان کے
موافق حکم کر دے [illegible] حد [illegible] انشائے ملک ہو مملوک مدعی

ہوجاوے گی یا خود حکم حاکم ہی بوجہ بطلان شہادت کالعدم ہوجاوے گا۔ سو اس بات کو مدلل عرض کر چکا ہوں کہ کذب شہود نفاذ حکم میں حارج نہیں ہوسکتا جو کچھ حرمت و قبح آپ بڑی شدومد سے ثابت کر رہے ہیں سب مسلم مگر شہادت ہی تک رہیگا نفس قضاء سے کچھ مطلب نہیں اگر شہادت زور درباب حکم حاکم واسطہ فی العروض ہوتی تو البتہ اس کی بھلائی و برائی نفس قضا تلک متعدی ہوتی علاوہ ازیں جس قدر آپ نے امثلہ بیان کی ہیں اور اس پر قضائے قاضی و حکم حاکم کو قیاس فرمایا ہے اکثر قیاس مع الفارق ہے اور جن مثالوں میں قیاس چل سکتا ہے وہ آپ کو مفید نہیں دیکھیے بعض بعض صورتوں میں تو علت حکم ہی موجود نہیں اور اس وجہ سے حکم بھی معدوم ہوگیا چنانچہ وارث و وصی و مدبر کے مال میراث و مال وصیت و عتق سے محروم رہنے کی یہی وجہ ہے کما مر مفصلاً علیٰ ہذا القیاس صید حرم باوجود مذبوح ہونے کے جو حرام ہوا اس کی وجہ بھی یہی ہے کہ علت حلت مفقود ہے کیونکہ بعد غور یوں معلوم ہوتا ہے کہ سوائے حیوانات تمام اشیاء عالم سے انتفاع حاصل کرنے کے لئے تو فقط ارشاد خلق لکم ما فی الارض جمیعًا ہی کافی ہے ان کے کھانے پینے وغیرہ میں اجازت جدید کی ضرورت نہیں ہاں البتہ حیوانات چونکہ مرتبہ حیات میں مساوی بنی آدم ہیں اور ظاہر ہے کہ رنج و راحت محض مرتبہ حیات سے متعلق ہیں مرتبہ انسانیت کو اس سے کچھ علاقہ نہیں تو بوجہ مساوات مرتبہ رنج و راحت بنی آدم کو حیوانات کی ایذارسانی یعنی ذبح کا اختیار نہ ہوا بلکہ اس ایذارسانی میں ضرورت اجازت جدید ہوئی جسکا ماحصل یہ ہے کہ اختیار ازالہ روح تو مالک ارواح ہی کو ہے ہاں بوجہ حصول اجازت ہم تم کو بھی یہ منصب حاصل ہوگیا اور بوقت ذبح ذکر خداوندی کرنا اسی اجازت پر دلالت کرتا ہے جس کے سننے کے بعد حیوانات جان نثاری کو مستعد ہوجاتے ہیں اور جہاں آفریں کا نام پاک سنکر جان قربان کرنے میں کوئی چیز مانع نہیں ہوتی ادھر اس ذکر نام خدا سے بداہتہً یہ معلوم ہوتا ہے کہ ذابح کو خود اس امر کا اختیار نہیں بلکہ محض باجازت مالک ارواح فعل ذبح کا [illegible] ہے اور اس اجازت بمنزلہ ٹکٹ ریل و دستاویز سرکاری خیال کرتا چاہیے [illegible] کے پاس ٹکٹ و دستاویز ہو ریل میں سوار ہو [illegible] کا حقیقی [illegible] طرح وہ شخص کہ جسکو

حصول اجازت مذکورہ ہو جائے درباب ذبح مختار ہے لیکن اگر کوئی ٹکٹ یا دستاویز
بسبیل خیانت و چوری حاصل کر لیوے تو بعد اظہار خیانت قابل سزا ہوتا ہے اور
دستاویز بھی اس سے چھین لی جاتی ہے۔ علیٰ ہٰذا القیاس وہ شخص کہ جس کو منجانب
مالک الارواح ازالہ روح کی اجازت نہ ہو اگر بسبیل خیانت اس دستاویز یعنی ذکر خدا
وندی سے کام لینا چاہے تو ہرگز قابل اعتبار نہ ہوگا بلکہ اور الٹا قابل سزا ہوگا ہاں
اگر حلت حیوانات کی علت تامہ فقط لفظ بسم اللہ و اللہ اکبر کہہ کر چھری پھیر دینا ہی
ہوتا خواہ وہ شخص منجانب خالق و مالک حیوانات مختار و مجاز ہو کہ نہ ہو البتہ اسوقت
حلت کا موقع بھی تھا لیکن جس حالت میں کہ ان سب امور کے ساتھ اجازت مالک
بھی ضروری ہوئی کہ امر تو پھر تو حلت کا موقع میں پتہ و نشان بھی نہیں یہی وجہ ہے کہ مشرکین
کا ذبیحہ اگرچہ ذکر خداوندی کے ساتھ ہو حرام رہا اور آپ کے انداز اعتراض سے یوں
مفہوم ہوتا ہے کہ آپ کے نزدیک اگر حلال جانور کوئی متکبر کہہ کر ذبح کرے تو بالضرور
اس کا کھانا درست و مباح ہوگا خواہ وہ مجاز بالذبح ہو یا نہ ہو حالانکہ یہ بات بدیہی
ہے کہ کوئی چیز خواہ کیسی ہی حلال و طیب ہو مگر بدوں اجازت مالک اسکا استعمال
ہرگز جائز نہیں ہوتا بالجملہ حکم حاکم کو صید حرم کے ذبح کرنے پر قیاس کرنا بالکل خلاف
قیاس ہے کیونکہ وہاں تو علت ملک یعنی قبضہ مقررہ نہ یا جرت حاکم موجود تھا اور صید
حرم کے ذبح کرنے کی صورت میں علت تامہ حلت ہی موجود نہیں اور بعض صور مذکورۂ
جناب میں علت تامہ موجود ہے تو وہاں حکم بھی ساتھ ہی ثابت ہے گو کسی وجہ خارجی
سے بعد ثبوت حکم مذکور کا ازالہ کر دیا جاوے سو ان صورتوں پر اگرچہ حکم حاکم کو قیاس
کرنا درست ہے مگر آپ کو کچھ مفید نہیں مثلاً اگر کوئی شخص شریک جہاد ہوا اور بوجہ جہاد
مال غنیمت حاصل کرے تو بیشک اپنے حصہ غنیمت کا مالک ہو جاوے گا ہاں اگر عند اللہ
اس کی خیانت محقق ہو جاوے تو تعزیراً سیاستہً امام کو اس بات کا اختیار ہے کہ اسکا
حصہ نہ دیا جاوے بلکہ آپ کے حسب الارشاد اس کا مال بھی جلا دیا جاوے
اور اگر بالفرض اس کی خیانت عند الامام محقق نہ ہو یا باوجود ثبوت خیانت بوجہ
مصلحت حسب [illegible] دیا جائے تو بیشک شخص مذکور مال مذکور
کا مالک ہو جاویگا [illegible] صد [illegible] رہیگا ورنہ آپ ہی فرمائیں کہ اگر

یہ محرومیت بوجہ سیاست نہیں تو پھر حصہ غنیمت کے سوا جو اور مال بھی خائن مذکور کا جلا دیا گیا اوس کی کیا وجہ سوا اس سے ہر ذی فہم بداہۃً جانتا ہے کہ حصہ غنیمت بعد اعطائے امام خائن مذکور کی ملک میں آجائے گا ہاں بوجہ خیانت سیاسۃً اس سے چھین لینے کا امام کو اختیار ہے سو اسی طرح مال محکوم بہ بعد حکم حاکم مدعی کاذب کی ملک میں ضرور داخل ہو جائے گا یہ بات جدا رہی کہ بعد ظہور کذب مدعی حاکم کو اس سے چھین لینے کا اختیار ہو اب آپ ہی انصاف کیجئے کہ یہ صورت مقیس علیہا جناب آپ کے مفید مطلب ہے یا ہمارے! علی ہذا القیاس ناپ و تول میں کمی کرنیوالوں سے جو مقدار کمی سے ڈ دگنا وغیرہ لیا جاتا ہے وہ بھی بطور سیاست ہے یہ نہیں کہ اگر بوجہ عدم ثبوت خیانت یا بوجہ آخران سے یہ جرمانہ وصول نہ کیا جاوے تو مال مذکور ان کی ملک ہی میں سے نکل جاوے گا گناہ خیانت بیشک مسلم بعینہ یہ ہی قصہ حکم حاکم میں ہے یعنی ثبوت ملک بھی ضروری اور اثم زور بھی مسلم باقی آخذین ربوا و مانعین زکوٰۃ و کافرین و قطاع طریق وغیرہ کو جو سزائیں دی گئیں۔ دعوی زور و شہادت کاذبہ کو ان پر قیاس فرمانے سے معلوم نہیں آپ کو کیا نفع ہوا اس بات کو ہم بھی تسلیم کرتے ہیں کہ مدعی و شہود کاذبہ کو مثل آخذین ربوا و مانعین زکوٰۃ وغیرہ بلکہ ان سے بھی زیادہ سزا ہونی چاہیئے مگر نفوذ قضا کو اس سے کیا علاقہ کما مرارا اور اگر آپ کا مطلب یہ ہے کہ مانعین زکوٰۃ وغیرہ کا وہ مال بھی کہ جس کے مملوک ہونے کی علت تامہ موجود ہو خود بخود اس کی ملک سے خارج ہو جائے گا تو یہ بات تو سوا آپ کے کوئی تسلیم نہ کرے گا ہاں اخذ ربوا و منع زکوٰۃ کا جدا گناہ رہا وہ مسلم ایسی ہی وہ مال کہ جس کی ملکیت کی علت تامہ موجود ہو چکی یعنی قبضہ مقرر نہ باجازت حاکم ثابت ہو جاوے تو بیشک مال مذکور ملک مدعی ہو جاوے گا اثم کذب و خیانت جدا رہا الغرض اگر موافق قواعد شرع و عقل دیکھا جائے گا تو یہ ثابت ہوتا ہے کہ بدوں رابطہ عروض ایک چیز کی برائی بھلائی دوسری شئی تلک متعدی نہیں ہوتی اور چونکہ شہادت و حکم قاضی میں رابطہ عروض بھی نہیں کما مر مفصلاً تو فساد شہادت نفس قضا کو کیونکر خراب کر سکتا ہے اور اگر آپ کے امثلہ جزئیات کو جو [illegible] نقل کر دی ہیں ملاحظہ کیا جاتا ہے تو ان سے بھی آپ [illegible] کا مطلب [illegible] حقیقی [illegible] ادت و دعوی

قضا کا باطل ہو جانا کسی طرح پایہ ثبوت کو نہیں پہونچتا بلکہ دلیل عقلی و قواعد شرع و جزئیات کثیرہ جو عرض کر چکا ہوں آپ کے دعوائے کذب پر بالبداہتہ حاکم ہیں مجتہد صاحب کوئی بات مفید مدعا بیان کیجئے محض طول لاطائل سے بجز اس کے آپ بھی بقول شخصے ع

یہ بھی لہو لگا کے شہیدوں میں ملگیا

زمرہ مصنفین میں شمار ہونے لگیں اور کچھ نفع نہیں ۔

قولہ اور جب کہ بطور معقول وہم بطرز منقول بیان یا سبق سے اہل انصاف کو ثابت ہوا کہ مدعی کاذب کو بشہادت زور اخذ حقوق حرام ہے اور ممنوع اور نیز اس میں کہ ناتصرف کا ہرگز درست اور روا نہیں ہو سکتا تو اب ہم کہتے ہیں کہ مدعی کاذب کو قاضی کے یہاں مقدمہ کاذب کا لے جانا اور قاضی کی قضا اور حکم کو حاصل کرنا بہ نسبت اس مدعی کے حرام ہے اور کیونکہ مدعی کاذب قضائے قاضی کو ذریعہ اور وسیلہ اخذ حقوق غیر اور تحلیل ما حرم اللہ کا گردانتا ہے الخ

اقول ۔ مجتہد صاحب مرحبا آفریں قسم کھانے کو تو یہ چند سطریں آپ نے صحیح تحریر کر دیں لیکن ہمارا مطلب بھی یہی ہے کہ مدعی زور و شہود کاذبہ بیشک مور دلعن ہیں اور آپ نے کذب و زور کی حرمت و قبح میں جسقدر آیات و احادیث پہلے بیان فرمائی ہیں اور جو کچھ اس سے آگے زیب رقم فرمائی ہیں ان سب کا محل اس باب میں مدعی و شہود کاذبہ ہیں محل کلام فقط یہ امر ہے کہ فساد شہادت قضا ملک بھی موثر ہو گا یا نہیں سو یہ امر بدلائل بینہ عرض کر چکا ہوں کہ بطلان شہادت کا اثر حکم حاکم ملک نہیں پہنچ سکتا اور آپ نے اپنے دعوی کے ثبوت کے لئے بجز چند جزئیات کے جن کی وجہ سے ظاہر بینوں کو دھوکا ہو اور کچھ تحریر نہیں فرمایا سو ان کا حال بھی عرض کر چکا ہوں کہ آپکو مفید مدعا نہیں اور آپ کا یہ ارشاد کہ مدعی کاذب کو اس چیز میں تصرف کرنا درست نہیں قبل حکم حاکم بیشک درست ہے مگر بعد حکم بشرطیکہ شئی متنازع فیہ محل انشاء ملک ہو مدعی کاذب کی ملک میں ضرور آجائیگی اور اس کو تصرف جائز ہو گا اور کذب و زور کا گناہ شدہ [illegible] باقی رہے گا اس کے آگے جو آپ نے اور [illegible] لی ہے اس کا ماحصل [illegible] حدیث [illegible] حرام ہوتی ہے اس کے ذرائع و وسائل بھی

ممنوع ہوتے ہیں اور اس کی چند مثالیں آپ نے احادیث سے نقل کی ہیں سو جب یہ
قاعدہ مسلم ہوا تو قضائے قاضی بھی درحالت کذب شہود و مدعی باطل وغیر نافذ ہونی چاہئے
کیونکہ اصلی مدعی و شہود و مشار الیہم کا اخذ مال غیر ہوتا ہے اور اس کی حرمت میں کسی کو کلام
نہیں تو حسب قاعدہ مذکورہ اس کے ذرائع و وسائل میں قضائے قاضی بھی ممنوع و باطل
ہونی چاہیے فہو المطلوب یہ خلاصہ تو آپ کے اعتراض طویل الذیل کا تھا اب تقریر
جواب بھی ملاحظہ کیجئے مگر پہلے ایک مقدمہ عرض کرتا ہوں وہ یہ ہے کہ جملہ اشیائے عالم
بدلیل فرمان واجب الاذعان "خلق لکم ما فی الارض جمیعاً" تمام بنی آدم کی مملوک معلوم ہوتی
ہیں یعنی غرض خداوندی تمام اشیاء کی پیدائش سے رفع حوائج جملہ ناس ہے اور کوئی شئی فی
حد ذاتہ کسی کی مملوک خاص نہیں بلکہ ہر شئےعہ اصل خلقت میں جملہ ناس میں مشترک ہے
اور من وجہ سب کی مملوک ہے ہاں بوجہ رفع نزاع و حصول انتفاع قبضہ کو علت ملک
مقرر کیا گیا اور جب تلک کسی شئی پر ایک شخص کا قبضہ تامہ مستقلہ باقی رہے اسوقت تلک
کوئی اور اوس میں دست اندازی نہیں کر سکتا ہاں خود مالک و قابض کو چاہیئے کہ اپنی
حاجت سے زائد پر قبضہ نہ رکھے بلکہ اوس کو اوروں کے حوالہ کر دے کیونکہ باعتبار اصل
اوروں کے حقوق اس کے ساتھ متعلق ہو رہے ہیں یہی وجہ ہے کہ مال کثیرہ حاجت سے
بالکل زائد جمع رکھنا بہتر نہ ہوا گو زکوٰۃ ادا کر دی جائے اور انبیاء و صلحاء اس سے بغایت
مجتنب رہے، چنانچہ احادیث سے یہ بات واضح ہوتی ہے بلکہ بعض صحابہ و تابعین
وغیرہ نے حاجت سے زائد جمع رکھنے کو حرام ہی فرما دیا بہرکیف غیر مناسب و خلاف
اولیٰ ہونے میں تو کسی کو کلام نہیں سو اس کی وجہ یہی ہے کہ زائد علی الحاجت سے اس کی
تو کوئی غرض متعلق نہیں اوروں کی ملک میں من وجہ اس میں موجود تو گو شخص مذکور
من وجہ مال غیر پر قابض و متصرف ہے اور اس کا حال بعینہ مال غنیمت کا سا تصور کرنا
چاہیئے وہاں بھی قبل تقسیم یہی قصہ ہے کہ کل مال غنیمت تمام مجاہدین کا مملوک سمجھا جاتا
ہے مگر بوجہ رفع ضرورت و حصول انتفاع بقدر حاجت ہر کوئی مال مذکور سے منتفع
ہو سکتا ہے ہاں حاجت سے زائد جو رکھنا چاہے اوس کا حال آپکو بھی معلوم ہے کہ
کیا ہونا چاہیئے سو اس کی تاکید احسان و [illegible] بنی آدم کے شرط
تفہیم اسی وجہ پر مبنی معلوم ہوتی ہے [illegible] کا حقیقی [illegible] للفقراء و المساکین

عہ صدقات فرض [illegible] ابن السبیل کے لئے ۱۲

الی آخرہ بھی اسی جانب مشیر ہے اور لام کے اصلی معنی میں بلا وجہ تصرف کرنا خلاف انصاف ہے اور تقریر گذشتہ سے جب یہ امر محقق ہو چکا کہ ہر شخص ہر شئے کا من وجہ مالک ہے اور وجہ تخصیص محض قبضہ تامہ ہے تو اب آپ کا یہ اعتراض کرنا کہ مدعی کا ذب اخذ اموال غیر کرتا ہے اور چونکہ قضائے قاضی کو اس کا ذریعہ و وسیلہ کرتا ہے تو قضائے حالیہ بھی نافذ نہ ہوگی بالکل لغو ہو گیا بلکہ یوں کہنا چاہیئے کہ مدعی کا ذب اپنی ہی مملوک شئے پر بوجہ قضا قابض ہوا ہے اور قضائے حاکم کا فقط یہ نفع ہوا کہ اوروں کے قبضہ سے خارج کر کے مدد کے قبضہ میں داخل کر دیا ثبوت ملک اس کا کام نہیں کیونکہ ثبوت ملک تو پہلے ہی سے تھا ہاں قبضہ غیر جو قبضہ مدعی کو مانع تھا اس کو قاضی نے رفع کر دیا مگر چونکہ مدعی کاذب نے حصول قبضہ بوجہ کذب و زور کیا تو اس کا وبال البتہ اس کے سر رہے گا۔ لیکن اس وجہ کی وجہ سے یہ نہیں ہو سکتا کہ شئے متنازعہ فیہ جو پہلے سے اس کی مملوک تھی اور ملک تام و مختص بہ بوجہ حکم حاکم اب حاصل ہو گئی اس کی ملک میں داخل نہ ہو خلاصہ کلام یہ کہ نفس ملک میں کوئی خرابی و حرمت ہے نہیں جو آپ اس کی خرابی کی وجہ سے اس کے وسیلہ حصول یعنی قضا کو ممنوع و غیر نافذ فرماتے ہیں ہاں طریقہ حصول قبضہ البتہ حرام و ممنوع ہو گا اور یہ بعینہ ایسا قصہ ہے کہ مثلاً از یداپنے غلام کو بسبیل عقد اجارہ عمرو کے حوالہ کر دے اجرت بھی اس سے وصول کر لے اس کے بعد قاضی کے یہاں جا کر اجارہ سے منکر ہو جائے اور غلام مذکور قبل انقضائے مدت اجارہ عمرو سے واپس کر لے تو بیشک زید بوجہ کذب و زور آثم سخت ہو گا مگر یہ نہ ہو گا کہ غلام مذکور بھی اس کے ملک سے خارج ہو جائے اور آپ کے اس شبہہ کا جواب یہ بھی ہو سکتا ہے کہ قاضی کا حکم آیہ اطیعوا اللہ واطیعوا الرسول واولی الامر منکم[عہ] نائب خداوندی ہونا ظاہر اور حقیقہ شناس معانی کے نزدیک ارشاد واجب الانقیاد ان الحکم الا للہ[عہ] یہ حکم حاکم کا بعینہ حکم خداوندی ہونا بھی مسلم بشرطیکہ حاکم سے خلاف منصب نیابت کوئی امر سرزد نہ ہو۔ یعنی حقیقت میں تو حاکم خداوند جل وعلی شانہ ہے اور بطور نیابت قاضی وغیرہ کو منصب حکومت حاصل ہو جاتا ہے اور حکم خداوندی قضائے قاضی کے حق میں واسطہ فی العروض ہو گا اور یہ بات ظاہر ہے کہ واسطہ فی العروض کی حالت میں وصف اور موصوف دونوں طرف منسوب ہوتا ہے جس سے ان الحکم [illegible] صدیق [illegible] جاتے ہیں اور یہ بات بھی محقق ہو جاتی ہے کہ حکم حاکم

عہ اطاعت کرو اللہ کی اور رسول کی اور اپنے اولی امر کی ۱۲ عہ حکومت صرف اللہ ہی کو ہے ۱۲

نائب خدا کا ظاہر سے باطن تک نافذ ہونا ضروری ہے کیونکہ حکم نائب بعینہ حکم منیب ہے فقط فرق اصل فرع ہے اور یہ مضمون علی سبیل التفصیل بمالا مزید علیہ انشاء اللہ آگے عرض کروں گا اس لئے یہاں اسی قدر پہ اکتفا کرتا ہوں سو جب یہ بات ثابت ہو چکی کہ حکم قاضی حکم خداوندی ہوتا ہے تو پھر اس کو ممنوع وغیرہ نافذ فرمانا ٹھیک نہیں اب ناظرین اوراق کی خدمت میں یہ عرض ہے کہ مصنف مصباح نے اول بحث سے لے کر یہاں تک کہ جو تخمیناً بارہ تیرہ ورق ہوتے ہیں بیان کیا ہے سب کا خلاصہ تین امر ہیں اول تو مقامات خمسہ مذکورہ ادلہ میں سے جن کو اوپر بیان کر چکا ہوں فقط مقدمہ اولیٰ یعنی قبضہ کے علت ملک ہونے پر چند اعتراض پیش کئے ہیں اس کے بعد دو وجہ عدم نفاذ قضا باطناً کے لئے بزعم خود بڑے طول کے ساتھ بیان فرمائی ہیں وجہ اول کا خلاصہ یہ ہے کہ چونکہ واسطہ حصول قضا یعنی شہادت شہود کاذبہ جو قضا کے حق میں بمنزلہ واسطہ فی الثبوت ہے ایک امر ممنوع و غیر جائز ہے تو اس وجہ سے خود قضائے حاکم بھی ممنوع و غیر جائز ہوگی اور وجہ ثانی کا خلاصہ جس کو ابھی عرض کر چکا ہوں یہ ہے کہ حصول قضا سے چونکہ مقصود مدعی کاذب فقط حصول ملک ہے اور مقصود کی خرابی باعث وسائط ہوتی ہے تو اس وجہ سے خرابی کذب شہود نفس قضا میں بھی اثر کرے گی مگر ناظران اوراق کو انشاء اللہ بوقت ملاحظہ یہ امر محقق ہو جائے گا کہ تینوں باتوں کے جواب علی التفصیل معہ شئے زائد ان اوراق میں موجود ہیں اور یہ خلاصہ میں نے اس وجہ سے عرض کیا کہ ہمارے مجتہد صاحب کے کلام پریشان سے ان کا مطلب اچھی طرح سمجھ میں آنا مشکل ہے بلکہ غالباً خود حضرت مصنف بھی نہ سمجھے ہوں گے۔ کیف ما اتفق نقل کرنے پر غش ہیں اب اس دفعہ میں ایک امر اور باقی رہ گیا وہ یہ ہے کہ مجتہد صاحب حدیث شریف فانما اقطع لہ قطعۃ من النار کو دربارۂ عدم نفاذ قضا نص صریح قطعی الدلالت بتلاتے ہیں اور نیز بعض آیات کو اپنے مفید مدعا سمجھ رہے ہیں اس لئے مناسب ہے کہ مختصراً ان کی کیفیت بھی ہدیہ ناظرین کی جائے اول تو مجتہد صاحب نے آیت لاتاکلوا اموالکم بینکم بالباطل وتدلوا بہا الی الحکام لتاکلوا فریقاً من اموال الناس بالاثم وانتم تعلمون ۔ کے نقل کیا ہے اس کے بعد ترجمہ [illegible] تفسیر بیضاوی کی عبارت و ترجمہ و شان نزول و ترکیب لفظی کی تحقیق [illegible] ہو [illegible] اگر کوئی پوچھے کہ

حضرت آپ نے جو ایک ورق مفت سیاہ کیا ہے اس سے آپ کو کیا نفع ہوا اور ہم کو کیا نقصان یہ تو اس کے روبرو پیش کیجیے جو جھوٹے امور و غلط مقدمات کو حاکم کے یہاں پیش کرنا مباح کہتا ہو خدا معلوم اس آیت سے عدم نفاذ قضا کون سے طریقہ سے ثابت ہوتا ہے جائے تعجب ہے کہ اس قسم کے استدلالات جاہلانہ کو جناب مولوی عبید اللہ صاحب و مجتہد محمد حسین صاحب تحقیق مجتہدانہ خیال کرتے ہیں شعر

مدعی گو برو و نکتہ بحافظ مفروش

کلک ما نیز زبانے و بیانی دارد

اس کے بعد مجتہد صاحب نے یہ حدیث شریف نقل فرمائی ہے قال[ع] رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم انما انا بشر و انکم تختصمون الی و لعل بعضکم یکون الحن بحجۃ من بعض و اقضی لہ علی نحو ما اسمع فمن قضیت لہ بشی من حق اخیہ فلا یاخذنہ فانما اقطع لہ قطعۃ من النار متفق علیہ اور ترجمہ اردو وغیرہ کے بعد مجتہد صاحب فرماتے ہیں کہ کلام حضرت کا فمن قضیت لہ بشی من حق اخیہ فلا یاخذ فانما اقطع لہ قطعۃ من النار کے واسطے ہے اور حضرت ہی علیہ السلام نے جو شئی کسی کو اپنے حکم اور قضا سے دلادی اگر وہ حرام نہیں تو ٹکڑا دوزخ کا کیونکر ہوا انتہی مجتہد صاحب آپ تو نص صریح فرماتے ہیں اگر انصاف و فہم ہو تو بالبداہتہ یہ معلوم ہوتا ہے کہ لفظ قطعۃ من النار دربارہ عدم نفاذ قضا نہ عبارۃ النص نہ اقتضاء النص اگر ہے تو آپ ہی فرمائیے کہ کونسی دلالت کی تعریف اس پر صادق آتی ہے حدیث مذکور سے صرف حرمت و ممانعت طرق حصول البتہ بتصریح ثابت ہوتی ہے آگے آپ کا قیاس ہے کہ جو قضا اس پر متفرع ہوگی وہ بھی ممنوع ہوگی افسوس آپ کو اتنی بھی تمیز نہیں کہ الفاظ حدیث کا مطلب اصلی کیا ہے اور اس میں ایجاد جناب کتنا ہے معنی مطابقی الفاظ حدیث جن کا استفسار آپ کرتے ہیں فقط یہ ہیں کہ اگر میں کسی کو حق کسی کا دلواؤں تو اس کو نہ لینا چاہیئے کیونکہ میں اس کو ٹکڑا آگ کا دیتا ہوں باقی الفاظ حدیث اس سے ساکت ہیں کہ وجہ

ع رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا میں ایک بشر ہی ہوں تم میرے پاس مقدمات لے کر آتے ہو بہت ممکن ہے کہ تم میں سے کوئی شخص اپنے دلیل کو بیان کرنے میں زیادہ چرب زبان ہو اور میں سنے ہوئے کے مطابق فیصلہ کر دوں تو جس شخص کے لئے میں اس کے بھائی کے حق میں سے کسی چیز کا فیصلہ کر دوں یعنی حقیقت میں اس کا نہ ہو مگر اپنی قوت گویائی سے اپنا ہی حق [illegible] کر دے تو اس کو چاہیئے کہ وہ اس کو ہرگز ہرگز نہ لے کیونکہ میں [illegible] ٹکڑا دے رہا ہوں ۱۲

[illegible] حدیث [illegible]

وہ قطعۃ من النار ہونے کی کیا وجہ ہے مگر ہمارے مجتہد صاحب اور ان کے ہم مشرب موافق مثل مشہور ساون کے اندھے کو ہرا ہی ہرا سوجھے ہے وجہ قطعۃ من النار ہونے کی عدم نفاذ قضائے حاکم فرماتے ہیں اور اس حدیث کو ان معنی کے ثبوت کے لئے نص صریح قطعی الدلالۃ سمجھتے ہیں اور اپنے مخالفین پر تبرا بھیجنے کو موجود اجی حضرت آپکی بے سمجھی کا جواب تو یہ ہے کہ حدیث مذکور در بارہ نفاذ قضا ظاہراً و باطناً نص صریح قطعی الدلالت ہے کیونکہ مطلب یہ ہے کہ اگر میں کسی کی چیز بوجہ کذب مدعی و شہود وہو کہا کہا دوسرے کو دلوا دوں تو اوس کی مملوک تام ہو جائے گی مگر مملوک ہو جانے سے کوئی یہ نہ سمجھے کہ اوس کے ذمہ کسی قسم کا مواخذہ باقی نہیں بلکہ کذب و زور کا مواخذہ شدید اس کے بیٹھ ہے اور اس وجہ سے اس شئے کو اپنے حق میں قطعہ من النار سمجھنا چاہئے اس کے بعد مجتہد صاحب فرماتے ہیں۔

قولہ اور دلیل عقلی بھی پیش کرتا ہوں جو عدم نفاذ کی مثبت ہے سنو حقیقت قضا کیا ہے جواب ظاہر کرنا ثابت کا ہے اور غیر ثابت کا ثابت کرنا نہیں اور دعوی عقود و فسوخ میں ثابت نہیں ہوتا درصورت کہ دعوی کاذب ہو اور گواہ بھی جھوٹے ہوں تو اب قضا صرف ظاہر میں نافذ ہو گی باطن میں نہ ہو گی۔

اقول سبحان اللہ شعر ؎

تو کار زمیں را نکو ساختی!

کہ بر آسماں نیز پرداختی

مجتہد صاحب آیات و احادیث تقریر و صاحب تبعید الشیطان و مجالس الابرار سے تو آپ عدم نفاذ قضا کو ثابت کر چکے اب استدلال عقلی کی نوبت ہے اگرچہ وہاں بھی ایجا جناب ہی تھا آیات و احادیث کو تو تبرکاً ہی نقل فرما دیا تھا مگر ماشاء اللہ یہاں صرف ایجاد بندہ ہی ہے مگر ظاہر ہے کہ جس کو سیدھی بات بھی سمجھنی مشکل ہو وہ کیا خاک استدلال عقلی بیان کرے گا اگرچہ اس استدلال عقلی کے جواب دینے کی ہم کو کچھ ضرورت نہیں تھی کیونکہ تقاریر ماضیہ میں حقیقت قضا عرض کر چکا ہوں کہ از قبیل انشا ہے اور اس کا کام اثبات اسکو بلا دلیل اظہار مثبت کہنا بے سمجھی کی بات ہے البتہ یہ کام شہادت کا ہوتا ہے بیچارہ قاضی کو امر متنازع فیہ کے [illegible] حقیقت ہونے کی خبر ہی کہاں ہے

جو اس کا اظہار کرتا ہے اور فقہا کا والحل قابل لانشاء فرمانا بھی بالتصریح اسی جانب کھینچتا ہے علاوہ ازیں اگر آپ کے حسب الارشاد قضائے قاضی کو از قسم اخبار ہی مانا جاوے تو جیسے درصورت کذب شہود قضا نافذ نہ ہوگی ایسی ہی درحالت صدق شہود نفاذ کی کوئی صورت نہ ہوگی وہو باطل بالاجماع مگر تاہم بنظر تصریح طبع ناظرین مجتہد صاحب کے استدلال عقلی کو ہم نے بھی نقل کر دیا اس کے بعد ہمارے مجتہد صاحب خوف خدا وشرم خلائق سے قطع نظر فرما کے ارشاد کرتے ہیں کتاب اللہ اور سنت صحیحہ متفق علیہ قطعی الدلالۃ اور دلائل عقلیہ اور اقوال علماء سے یہ مسئلہ آپ کا غلط فاحش ہو چکا اور بروئے انصاف و قانون مناظرہ اعتراض اہل حق کا حنفیوں پر ضرور وارد ہے اور کوئی مقدمہ آپ کے مقدمات میں کا کتاب و سنت سے بوجہ صحیح ماخوذ نہیں اور سب مقدمات آپ کی مختل اور باطلہ اور فاسدہ ہیں چنانچہ تفصیل کما ینبغی مبین ہو چکا ہے۔

اقول شعر۔ چیونٹی کے لگے پر تو یہ کہنے لگی اڑ کر ؛ میں مثل سلیمان ہوں ہوا میں کئی دن سے مجتہد صاحب دربارہ مذمت کذب زور خود آپ ہی آیات کثیرہ و احادیث متعددہ نقل فرما چکے ہیں جائے حیرت ہے کہ اتنی جلد سب کو بھلا بیٹھے مکرر عرض کر چکا ہوں کہ مقدمات خمسہ مذکورہ ادلہ میں سے فقط برائے نام مقدمہ اولی پر آپ نے کچھ اعتراض پیش کئے ہیں اور باقی مقدمات کو تو آپ نے چھیڑا بھی نہیں اور مقدمات مذکورہ کا موافق نقل و عقل ہونا ہر ذی فہم منصف پر واضح ہے اس آپ کے چاند پر خاک ڈالنے سے کیا ہوتا ہے اب انصاف سے ملاحظہ فرمائیے مسئلہ نفاذ قضا کذب باطنا بھی محقق عقل و نقل ہے اور جس قدر شبہات واہیہ آپ نے پیش کئے تھے سب نقش بر آب ہو گئے اور جو دلائل آپ کے مایۂ فخر تھے سب ہبا منثورا ہو گئے مجھ کو کہتے ہوئے اب بھی خوف خدا معلوم ہوتا ہے مگر ہاں آپ ہی خود سمجھ لیجئے کہ مثال جناب کس کے حسب حال ہے اور جب رہئیے جناب مجتہد صاحب بحمد اللہ تحریر جواب امور متعلقہ کلام جناب سے تو فراغت ہو چکی۔ اب یوں جی میں آتا ہے کہ کسی عالم معتمد علیہ کا قول بھی اسباب میں نقل کروں اگرچہ بدو[illegible] ہیں نقل کی کچھ ضرورت نہیں مگر چونکہ آپ اس کے مدعی ہیں کہ [illegible] مدعا [illegible] نقل ہے اور کوئی عاقل دیندار

اس کو تسلیم نہیں کر سکتا اس وجہ سے کسی کا معتبر کا قول نقل کرنا مناسب ہے سو
اور کسی عالم کے قول کو تو آپ کیا تسلیم کریں گے کسی ایسے ہی کا قول نقل کرنا چاہیئے
جس کے ارشاد کو آپ بھی تسلیم کر لیں اور آپ کے ہم مشرب بھی ان کی اقتدا کا دم بھرتے
ہوں اس کے بعد یہ عرض ہے کہ رسالہ منصب امامت تصنیف لطیف جناب مولانا
مولوی محمد اسمٰعیل صاحب شہید رحمۃ اللہ علیہ کو ملاحظہ فرمایئے صفحہ ۶۳ پر یہ عبارت
مرقوم ہے نکتہ ثالثہ خلیفہ راشد بنی حکمی است ہر چند فی الحقیقت بپایہ رسالت نرسید
فاما منصب خلافت چندے از احکام انبیاء اللہ بدو جاری گردیدہ بعد ہر دو تین وجوہ تحریر
فرماکر یہ ارشاد ہے "از انجملہ نفاذ حکم اوست در عقود و معاملات بنی آدم پس چناں کہ
وقتی نبی وقت بانعقاد معاملت از معاملات فیمابین دو شخص حکم فرماید مثل انعقاد
نکاح یا بیع یا امثال ذالک پس آں معاملہ بمجرد حکم خود منعقد میگردد پس بازکی را
چون وچرا دراں نمیرسد چناں کہ حق جل وعلیٰ می فرماید وما کان لمومن ولا مومنۃ اذا
قضی اللہ ورسولہ امرا ان یکون لھم الخیرۃ من امرھم ہمچنیں عقد مذکورہ بحکم امام یا نائب
او کہ قاضی است خود بخود منعقد میشود مجال گفتگو کسی را باقی نمی ماند چنانچہ مسئلہ قضاء القاضی
ینفذ ظاہراً و باطناً در متون و شرح مصرح است واز انجملہ ثبوت حکم شرعی است
بامر او یعنی چنانکہ در فعلے از افعال وقولے از اقوال ہزار منافع ومضار مدرک شود وبصد
وجہ حسن یا قبیح عقلاً دروثابت شود اما تا وقتیکہ کتاب منزل یا نص نبی مرسل برلزوم یا
منع او دلالت نداشتہ باشد وجوب یا حرمت آں قول وفعل شرعاً ثابت نمی تواں
شد ہمچنیں اگر در فعلے یا قولے بہزار وجہ منفعت در ابواب سیاست مفہوم گردد فاما
تا وقتیکہ حکم امام یا نائب او باں ملحق نگردد و انرا از واجبات شرعیہ نتواں شمرد ہمچنیں
اگر بر صحت دعویٰ یا بطلان آں یا ثبوت حد و تعزیر ہزار دلائل باشد وصد گواہان در
دراں گواہی دہند اما تا وقتیکہ حکم امام یا نائب او باں ملحق نگردیدہ ہرگز بپایہ ثبوت نرسید
پس چناں کہ سبب ثبوت احکام شرعیہ نص نبوت است وبیان وجوہ حسن و قبح عقلی
محض بنا بر تسلی خاطر مخاطبین والزام مخالفین است وبس ہمچنیں سبب ثبوت احکام
عقود و معاملات وحدود وتعزیرات حکم [illegible] واظہار شہادت
شہود وبیان منافع ومضار محض [illegible] الزام کسیکہ دراں بخوبہ

وظلم نسبت کند انتہی کلامہ الشریف۔ اب غور کرنا چاہئیے کہ جناب مولانا کے ارشاد سے کس کے دعوی کی تائید نکلتی ہے ہمارے یا آپ کے دیکھئیے عبارت مذکورہ سے ایک امر تو یہ ظاہر ہوگیا کہ قضائے قاضی ظاہراً و باطناً نافذ ہوتی ہے چناں کہ جملہ پس آں معاملہ بمجرد حکم خود بخود منعقد میگردد ہمارے دعوی کے لئے دلیل صریح ہے لفظ انعقاد خوب ظاہر ہے کہ بوجہ حکم امام و نائب امام امر محکوم بہ منعقد ہو جاتا ہے اگرچہ پہلے انعقاد کی نوبت آچکی ہو یا نہیں، بالجملہ حکم حاکم عاقد و موجد ہو جاتا ہے مظہر نہیں ہوتا جب کہ آپ ارشاد کرتے ہیں اور دوسری بات یہ معلوم ہو گئی کہ علت ثبوت احکام فقط حکم حاکم ہے شہادت شہود کو اس میں دخل نہیں غرض شہادت فقط اطمینان حاکم اور اس کی طاعنین کا الزام ہی شہادت کی حرمت و فساد باعث فساد قضا نہیں ہو سکتی۔ بالجملہ جو اوپر عرض کر چکا ہوں بعینہ وہی مطلب عبارت مذکورہ ہے مگر آپ کی خوش فہمی و انصاف پرستی سے کچھ بعید نہیں کہ جناب مولانا ممدوح کے اقوال سے بھی دست بردار ہوں اور ہماری ضد میں ان کے اقوال کے بھی ساقط الاعتبار ٹھہرا دیں اب اس کے بعد ایک اور تقریر مستقل دربارہ ثبوت نفاذ قضا بھی معلوم ہو جائے اور جناب مولانا محمد اسمٰعیل صاحب کے امام کو بنی حکمی فرمانے کی وجہ بھی ثابت ہو جائے اور امام کا نائب خدا ہونا اور اس کے سوا اور مقدمات مفیدہ محقق ہو جاویں آپ اگرچہ بوجہ تعصب یا کم فہمی خداداد کچھ فرمائیں مگر منصفان ذی فہم النشان انشاء اللہ داد ہی دیں گے۔

جواب ثانی دفعہ ثامن مجتہد صاحب سنیئے آپ کے سوال کی بنا ریہ فقط اتنی بات ہے کہ آپ قضائے قاضی کو مثل شہادت شہود از قسم خبری سمجھتے ہیں اور چونکہ مخبر عنہ تابع خبر دروغ نہیں ہوتا تو آپ خبر دروغ حلت سے حلت ثابت نہیں کر سکتے یہ مقدمہ آپ جب تلک ثابت نہ فرمائیں اسوقت تلک آپ کس منہ سے اعتراض کرتے ہیں آخر علماء میں شمار کئے جاتے ہو علماء کو بے موقع بات منہ سے نکالنے میں وہ ندامت ہوتی ہے کہ حیا والوں کو علی الاعلان تشنیع کرنے سے اتنی نہیں ہوتی مگر شاید عذر تواضع اس وقت تک کام آئے اور آپ یہ فرمائیں کہ ہم عالم ہی نہیں مگر ہرچہ بادا باد اتنی بات سے ہم کو کون روک سکتا ہے کہ آپ یا تو اس مقدمہ کو ثابت فرمائیں اور پھر دخل نہیں ہم سے نہیں لے جائیں ... ہی کہ آپ مثل اشتہار سوالات عشرا اپنی افترا یا

یا خوبی فہم و فراست وغیرہ کا اشتہار فرمائیں خبر منکوحہ کی نسبت ایک جواب تو ہو چکا
البتہ اس کی تائید کے لئے زیادہ تو نہیں فقط ایک اشارہ کئے جاتا ہوں کہ اگر قضائے قاضی
از قسم خبر ہے تو شہادت ہی نے کیا قصور کیا تھا جو قضائے قاضی کی شاخ لگائی جاتی ہے۔
ع
جملہ فاستشہدوا شہیدین من رجالکم فان لم یکونا رجلین فرجل وامراتان "میں دو ہی پر
اکتفا ہے قضائے قاضی کی پھر کیا ضرورت ہے جیسی روایت احادیث میں بایں وجہ کہ وہ از قسم خبر
قضا کی ضرورت نہیں یہاں بھی کیا ضرورت تھی بوجہ احتیاط ایک مخبر کے بدلے دو کر دیتے تھے
زیادہ ضرورت تھی تین چار گواہ ہوتے علاوہ بریں قاضی کو اصل حال کی خبر ہی نہیں ہوتی جو
اس کو مخبر قرار دیجئے ادھر اختلاف معنی شہادت و شاہد و لفظ قضا و قاضی بھی اس پر شاہد ہے
کہ یہ کچھ اور چیز ہے اور وہ کچھ اور چیز ہے ہم سے اگر پوچھو تو شہادت قطع نظر معنی قسم کے یعنی
باعتبار اصل مطلب خبر ہے اور قضائے انشاء اور بوجہ خبریت شہادت از قسم علم ہے اور
قضا از قسم عمل کو علم کو تطابق کی ضرورت ہے ورنہ وہ صحیح نہیں غلط ہے اور عمل کو اپنی صحت
میں کسی چیز کے تطابق کی ضرورت نہیں قتل قصاص ہو یا قتل عمد صحت آثار قتل یعنی ایذا
مرگ میں تطابق قتل اور وجہ شرعی کی ضرورت نہیں دوسرا جواب اور سنیئے آیت ان
الحکم الا للہ اس پر شاہد ہے کہ اصل حکم اور حاکم بالذات خداوند جل جلالہ اور رسول اللہ
صلے اللہ علیہ وسلم و دیگر انبیاء کرام علیہم السلام اور اولو الامر خدا کے سامنے ایسے ہیں
جیسے حکام ماتحت حکام بالادست کے سامنے ہوتے ہیں یعنی جیسے حکام ماتحت حکام بالادست
کے مقرر کئے ہوئے ہوتے ہیں اور منصب حکم حکام ماتحت کے حق میں عطاء حکام بالادست
ہوتا ہے ایسے ہی منصب حکم انبیاء علیہم السلام و اولوالامر عطائے خداوند جل و علی ہے اس
صورت میں یہ قصہ ایسا ہوگا جیسا نور قمر و ذرات وغیرہ آفتاب سے مستفاد ہے اصل
میں تو نور آفتاب ہی بوجہ تعلق معلوم قمر کی طرف منسوب ہوتا ہے القصہ اصل میں تو حکم
خداوند جل شانہٗ ہی پر بوجہ تعلق انبیاء و اولوالامر کی طرف منسوب ہو جاتا ہے مگر ہاں
جیسے حکام ماتحت کو اختیار کلی نہیں سوا کرتا بلکہ ان کا اختیار حد قانون سرکاری میں محدود
ہو جاتا ہے اور بعد حکم حاکم بالادست حکام ماتحت کو اس حکم کے تغیر و تبدیل کا اختیار
نہیں ایسے ہی انبیاء کرام علیہم السلام وغیرہم کو مثل خداوند عالم اختیار کلی نہیں حد قانون
شریعت میں محدود رہے گا اور انبیاء کرام علیہم [illegible] امر کو اختیار نسخ احکام خداوندی

ع یعنی اپنے مردوں میں سے دو گواہ بناؤ اگر دو مرد نہ ہوں تو ایک مرد اور دو عورتیں ۱۲

نہ ہوگا یہی وجہ ہے جو یوں ارشاد ہے کلامی لا ینسخ کلام اللہ علیٰ ہٰذا القیاس اولوالامر کو
اختیار نسخ احکام انبیاء کرام علیہم السلام نہ ہوگا باقی رہے اولوالامر وہ سب باعتبار
مراتب حکومت ایک درجہ میں واقع ہیں اس لئے ایک کو دوسرے کے احکام کے نسخ کا اختیار
نہ ہوگا بلکہ چونکہ حاکم ہر وقت میں ایک ہی مرتبہ میں رہتا ہے اس لئے اس کو بھی اپنے حکم
کے نسخ کا اختیار نہیں ہوسکتا اس تقریر سے اسلام میں مرافعہ نہ ہونے کی وجہ بھی معلوم
ہوگئی ہوگی مگر اس صورت میں یہ ضروری ہے کہ منکوحہ غیر کی تملیک کا اختیار حاکم اسلام
کو حاصل نہ ہو اور غیر منکوحہ کی تملیک کا اختیار حاصل ہو اعلیٰ ہٰذا القیاس قاضی کے حکم سے
اموال باقیہ تو غیر کی ملک سے بھی نکل نہ سکیں تفصیل اس اجمال کی یہ ہے کہ منکوحہ غیر تو
بدلالت والمحصنٰت من النساء الا ما ملکت ایمانکم "خدا کی طرف سے دوام کے لئے اس
غیر کو مل چکیں یوں وہ اپنی طرف سے چھوڑ دے اس کو اختیار ہے اگر حاکم اسلام کے حکم سے
منکوحہ غیر بھی مدعی کو مل جایا کرے تو یوں کہو اولوالامر کو اختیار نسخ احکام خداوندی حاصل
ہے اور غیر منکوحہ کی نسبت خدا و رسول کی طرف سے کسی کی تملیک کا حکم صادر ہی نہیں ہوا
بلکہ مثل وحوش وطیور و نباتات خودروئیدہ غیر منکوحہ کی نسبت بھی فقط اعلان قابلیت
ملک ہوا ہے یعنی جیسے خلق لکم ما فی الارض جمیعاً فرماکر یہ بتلا دیا ہے کہ یہ نعمتیں تمہارے لئے پیدا
کی گئی ہیں اور اس کا حاصل وہی اختیار تصرف ہے جو ہمسنگ قابلیت ہے ایسے ہی بہ نسبت
زنان خلق لکم من انفسکم ازواجاً فرماکر یہ جتلا دیا ہے کہ یہ بھی مثل اموال مشار الیہا قابل الملک
ہیں القصہ حکم تملیک کسی کی نسبت صادر نہیں ہوا پھر اگر حاکم اسلام کے حکم سے وہ کسی کی ملک
میں آجائے تو خدا کے کونسے حکم کا نسخ لازم آئے گا بلکہ قابلیت ملک جس کو اول عدم الملک
لازم ہے معارض تملیک نہیں جو یوں کہئے قاضی کے حکم سے تملیک نہیں ہوسکتی ورنہ نسخ
حکم خداوندی لازم آئیگا۔ قابلیت مذکورہ اور عدم الملک مشار الیہ خود منجملہ مبادی تملیک
ہے اگر یہ نہ ہوتی جیسے احرار میں نہیں ہوتی تو تملیک بھی نہ ہوسکتی باقی رہے اور اموال وہ جیسے در
صورت عدم الملک بوجہ قابلیت مذکورہ حاکم سے مدعی کی ملک میں آسکتی ہیں ایسے ہی مملوک
غیر ہونے کی صورت میں بھی وہ ملک غیر سے خارج ہوکر ملک مدعی ہیں بوسیلہ حکم حاکم
اسلام آسکتے ہیں کیونکہ ان کے دوام کا پروانہ صادر نہیں ہوا جو تبدیل ملک سے نسخ حکم
حاکم بالادست لازم آئے بلکہ [illegible] ملک جس پر امکان بیع و شرا و ہبہ وغیرہ دلالت

کرتے ہیں اس پر شاہد ہے کہ جیسے خود مالک کو اختیار نقل ملک بطور بیع وغیرہ حاصل ہے حاکم اسلام کو بھی یہ اختیار حاصل ہے اس لئے کہ مالک اموال اگر بعد اخذ قبضہ میں نائب خداوند قادر علی الاطلاق ہے تو حاکم اسلام اعطاء میں نائب خداوند مالک الملک ہے اس لئے اگر وہ ملک میں نائب خداوند مالک الملک ہے تو حاکم اسلام تملیک میں نائب خداوند مالک الملک ہے اس لئے وہ اگر نقل ملک میں مختار ہے تو یہ پہلے ہوگا مگر چونکہ درصورت علم حقیقۃ الحال اگر حاکم مخالف علم حکم دیتا ہے تو حکم الحاکمین سے وہ تقابل بھی نہیں رہتا جس کا ہونا استفادہ حکم کے لئے شرط ہے چنانچہ واضح ہو جائے گا اس لئے یہ تاثیر حکم حاکم اسی صورت کے ساتھ مخصوص رہے گی جس میں باوجود جد وجہد بوجہ بشریت حاکم کو غلطی واقع ہو۔ لیکن جیسے اس فرق سے کہ بادشاہ مختار کل ہے اور حکام ماتحت کے اختیارات محدود ہیں حکام ماتحت کے اختیارات کا اعطائے بادشاہی ہونا باطل نہیں ہوتا ایسے ہی اس فرق سے کہ خداوند مالک الملک مختار الاطلاق اور انبیاء کرام علیہم السلام اور اولوالامر کے اختیارات محدود ہیں یہ بات باطل نہیں ہو سکتی کہ ان کا حکم عطائے خداوندی ہے مگر اعطاء اوصاف کے وقت اوصاف مثل عطائے عرض ونقود معطی سے علیحدہ نہیں ہو جاتے ورنہ وقت عطائے حکم حاکم بالادست بے اختیار اور آفتاب منور قمر و ذرات بے نور اور کشتی معطی حرکت جالسین ساکن ہو جایا کرتے اور نہ یہ کہہ سکتے ہیں کہ حکم و اختیارات حاکم ماتحت اور نور قمر اور ذرات وغیرہ اور حرکت جالسین کشتی غیر حکم و اختیار حاکم بالادست اور غیر نور آفتاب اور غیر حرکت کشتی ہے ورنہ حکام ماتحت اور قمر اور ذرات اور جالسین کو اختیار حکم ونور و حرکت میں بادشاہ کی طرف سے تقرر اور تقابل آفتاب اور حرکت کشتی کی ضرورت نہ ہوتی اس لئے یہ کہنا پڑیگا کہ حکم حاکم ماتحت اور نور قمر اور حرکت جالسین وہ واقع ہیں حکم حاکم بالادست اور نور آفتاب اور حرکت کشتی ہے سو یہی قصہ یعنہ خدا تعالیٰ اور انبیاء کرام علیہم السلام اور اولوالامر میں ہوگا اور کیوں نہ ہو والی اللہ ترجع الامور الغرض حکم بمعنی مابہ الفصل جو مبدء فاعلیت یعنی حاکمیت ہے اور حکم کرنے کے لئے ایسا ہے جیسا دینے کے لئے سخاوت اور معرکہ آرائی کے لئے شجاعت اور دیکھنے کے لئے قوت باصرہ سننے کے لئے قوۃ سامعہ وہ قاضی حاکم اسلام میں خدا کی طرف سے مستعار ہے غرض دونوں کا حقیقی ہونا حاکمیت ہی خدا کی ذات کیساتھ

تو قائم ہے اور اس لئے خدا تعالیٰ کو حاکم اصلی اور حاکم حقیقی اور حاکم بالذات اور حاکم اول
سمجھنا ضروری ہے اور پھر وہی مبد انبیاء کرام علیہم السلام اور اولوالامر کے اوپر عارض ہے
اور اس لئے ان کو حاکم عرضی اور حاکم بالعرض اور حاکم مجازی اور حاکم ثانوی سمجھنا لازم ہے
اور یہ اشتراک ایسا ہے جیسا کشتی اور جالسین میں دربارہ حرکت اشتراک ہے ہاں حکم بمعنی
محکوم میں یہ وحدت ضرور نہیں جو حکم بمعنی مابہ الحکم میں ضرور ہے وہ بھی اگر مستعار اور عطاء
ہوا کرتا تو یہ وحدت ضرور ہوتی یہ اس لئے عرض کرتا ہوں کہ حکم بھی مثل دیگر مصادر دونوں
معنوں میں آتا ہے سو اس حدیث جس میں انزال علیٰ حکم اللہ سے ممانعت کی گئی ہے حکم سے
محکوم مراد ہے چنانچہ اہل فہم پر ظاہر ہے توضیح کے لئے مثال عرض کرتا ہوں سنئے قمر کا آفتاب
سے نور بمعنی مابہ التنویر میں مستفید ہونا تو مسلم پر یہ بات تو کوئی دیوانہ بھی نہیں کہہ سکتا جو
آفتاب سے بے واسطہ منور نہ ہو سکے وہ قمر سے بھی نہ ہو سکے اور جو آفتاب سے بواسطہ منور ہو
تو وہ قمر سے بھی ضرور ہے منور ہوا کرے ارتفاع شمس و قمر میں اختلاف اکثر ہوتا ہے جاڑوں
میں ان دیواروں کی شمالی جانب جن کا طول شرقاً غرباً ہو دیر تک بوجہ کمی ارتفاع آفتاب
زمین میں دھوپ نہیں ہوتی اور بوجہ ارتفاع قمر وہ مواقع قمر سے منور ہو جاتے الغرض اتحاد
مفعول فیمابین موصوف بالذات و موصوف بالعرض ضرور نہیں اتحاد فعل ضرور ہے ہاں
جیسے بوجہ حیلولۃ الارض وانحراف آئینہ یا حیلولہ اجسام آفتاب سے قمر و آئینہ کو تقابل ہی میسر نہیں
آتا جو ادھر سے عطا ہو اور قمر و آئینہ موصوف یا منور کہلائے ایسے ہی حاکم ماتحت اگر دیدہ و
دانستہ مخالف قانون سرکاری کرے یا اولوالامر دیدہ و دانستہ مخالف قانون شریعت کرے
یا باوجود علم حقیقۃ الحال خلاف واقع حکم دے تو پھر یوں کہو اس نے حاکم بالا دست اور خدا وندِ
مالک علی الاطلاق سے منہ ہی موڑ لیا یعنی وہ تقابل ہی نہ رہا جو ادھر سے افاضہ حکم ہوتا اور
ادھر سے قبول حکم کی نوبت آتی اور اس کا حکم بواسطہ حکم بالائی کہلاتا بالجملہ جو حاکم اسلام اپنی
طرف سے اتباع حکم خداوندی میں کوشش کرے اور باایں ہمہ بوجہ غلطی منجملہ خواص آدمی
زاد ہے جس سے احتراز کلی ممتنع ہے مخالفت قانون خداوندی اور خلاف واقع اس سے
حکم سرزد ہو جائے تو اس صورت میں بوجہ بقاء تقابل معلوم جس پر اس کا انقیاد و کوشش
اتباع شاہد ہے حکم تو حکم خداوندی رہے البتہ محکوم بدل جائے گا سو محکوم کا اختلاف و
تبدیل باعث اختلاف تبدیل [illegible] ہی کہا [illegible] سکتا جو اس وقت مثل ظالم عمد و مخالف

عمداً اس کو بھی سجادہ قضا سے معزول سمجھیے اور اس حکم کو منصب قضا سے علیحدہ خیال کیجئے
اور اسوجہ سے بدلالت نصر المظلوم حق" اس کے حکم کی تردید کی جائے بلکہ جب اس کا حکم
بمعنی مذکور حکم خدا تعالیٰ ٹھیرا تو اس کی تعمیل واجب ہے اور اس کی تعظیم لابد ہے یہی وجہ ہے
کہ کتب فقہ میں حفظ قضا کا اہتمام بہت کچھ ہے اور اکثر یہ فرماتے ہیں " صونا للقضاء" سو جس کسی
کو خدائے تعالیٰ کا لحاظ و پاس ہوگا اور اس کے حکم کی عظمت اس کے دل میں مرکوز ہوگی تو وہ
قضائے قاضی کو بعد وضوح حقیقۃ الحال ایسا ہی سمجھے گا جیسا میں نے عرض کیا کہ بالجملہ قضاء
قاضی بمعنی ما بہ القضا قضائے قاضی الحاجات اور حکم احکم الحاکمین ہے مگر بالواسطہ اور
ظاہر ہے کہ خدا تعالیٰ کے حکم کے لئے نفوذ ظاہر سے باطن تک لازم ہے بے واسطہ ہو یا بالواسطہ
اہل ایمان کو ہر چند اس کی وجہ کی ضرورت نہیں پر بایندہ اندیشۂ تعصب ابناء روزگار
تصریح اولیٰ ہے اس لئے یہ عرض ہے جیسے نور بے واسطہ ہو یا بواسطہ اس کا کام تنویر ہے
جس پر واقع ہے اس کو روشن کر دیتا ہے علیٰ ہذا القیاس حرکت بے واسطہ ہو یا با واسطہ
یعنی حرکت کشتی ہو مثلاً حرکت جالس اسکا کام تبدیل وضاع ہو ایسے ہی حکم خداوندی بیواسطہ ہو یا بواسطہ اسکا
کام بھی نفوذ ظاہراً و باطناً ہے نور و حرکت مذکورین کے بواسطہ بھی مؤثر ہونے کی علت اگر یہ ہو فاعلیت و قابلیت دونوں موجود ہیں
علت بھی یہ ہی فاعلیت و قابلیت ہے سو یہ دونوں موجود فاعلیت کو اس سے زیادہ کیا ہوگی
کہ خداوند عالم مالک الملک اور قابلیت اس سے زیادہ اور کیا ہوگی کہ تمام عالم اس کے
مملوک اور ظاہر ہے کہ نزاع باہمی میں حکم حاکم کا ماحصل جو مفید مطلب مدعی یا مدعا علیہ
ہو یہی دینا دلانا چھینا چھنوا دینا ہوتا ہے اور یہ دونوں فقط مالکیت و مملوکیت پر موقوف
ہیں جن پر آیۃ و للّٰہ ما فی السموات و الارض وغیرہ" شاہد ہیں خدا کی مالکیت اور تمام اشیاء کی
مملوکیت اس آیۃ سے ظاہر و باہر ہے اور جب اختیار اعطاء و اخذ پر مبنی ہے تو پھر حاکم و
حاکمیت انبیاء کرام علیہم السلام وغیرہم کا مستعار ہونا آپ ظاہر ہے مگر جیسے آئینہ مقابل
آفتاب کی تنویر اسی مکان میں محدود ہے جس کے اندر وہ ہوتا ہے اور حاکم ماتحت کی حکومت
انہیں اختیارات تک محدود ہوتی ہے جیسے اختیارات اس کو دیئے گئے ہیں ایسے ہی
انبیاء کرام علیہم السلام اولوا الامر کی حکومت انہیں اختیارات تک محدود ہے جو ان کو دیئے
گئے ہیں اور ظاہر ہے کہ احرار اور زوجہ غیر اون کی حد اختیار سے خارج ہیں احرار اگر اسوجہ
سے مستثنیٰ ہیں کہ بنی آدم میں سے کسی کی ملک میں آ نہیں سکتے تو زوجہ غیر اس لئے انکے اختیار سے

ع خدا ہی کی وہ قائم حجتیں ہیں اور عالم دل میں اور قائم حجت ہیں جو دونوں معنوں میں بھی ۱۲

خارج ہے کہ وہ غیر کی ملک سے خارج نہیں ہو سکتی وجہ عقلی تو اس کی جواب اول میں مرقوم ہے پھر وجہ نقلی یہاں سن لیجئے کلام اللہ میں بذیل محرمات یہ ارشاد ہے "والمحصنات من النساء الا ماملکت ایمانکم" اس قانون خداوندی سے آشکارا ہے کہ مالکیت ازدواج جس کا ثبوت جواب اول میں مفصل و مشرح مذکور ہے غیر منکوحہ تک محدود ہے اس لئے تملیک قاضی بھی وہیں تک محدود رہے گی بالجملہ قاضی اگر عمداً خلاف قانون شریعت کرے یا باوجود علم حقیقۃ الحال جھوٹی گواہوں کی گواہی کے موافق حکم کرے تو وہ نائب خداوندی نہیں جو یوں کہا جائے کہ اس کا حکم اصل میں حکم خداوندی ہے پھر نافذ کیوں نہ ہوا اور باطن تک کیوں نہ پہونچا اور احرار اور زوجہ غیر اس لئے مستثنیٰ ہیں کہ وہ حکومت قاضی سے خارج ہیں البتہ غیر منکوحہ اور اموال باقیہ زیر حکومت ہیں چنانچہ "احل لکم ما وراء ذلکم اور خلق لکم ما فی الارض جمیعاً" اس پر شاہد ہے کہ غیر منکوحہ بشرطیکہ از قسم دیگر محرمات نہ ہو اور اموال باقیہ قابل ملک ہر کس و ناکس ہیں ادہر قاضی نائب خداوندی بعد خداوند کریم مالک الملک جو چیز جسکو چاہے دے اور جس سے چاہے چھین لے اور جو مالک اصلی ہوگا بیشک اس کو اختیار تملیک بھی ہوگا بشرطیکہ جس کو مالک بنائے وہ قابل مالکیت ہو اور جس چیز کا مالک بنائے وہ قابل ملک اور لائق مملوکیت ہو اور غیر منکوحہ اور اموال باقیہ میں بشہادت معلومہ دونوں موجود اس لئے نفوذ قضائے قاضی بھی ظاہر سے باطن تک ضروری ہی البتہ وبال دروغ مدعی اور گواہوں کے سر پر رہے گا سو اس کی منکر ہی کون ہے بلکہ یا تصریح کتب حنفیہ میں مرقوم ہے اور محمل حدیث قطعۃ من النار بھی ان کے نزدیک یہی وبال ہے اور کیوں نہ ہو حدیث مذکور دربارہ عدم نفوذ قضا نص نہیں چنانچہ بعد تنبیہ ہذا آپ بھی سمجھ لیں گے گو پہلے سے آپ دھوکے میں ہوں ادہر دلائل نفوذ قضا محکم و مستحکم پھر کیونکر عدم نفوذ پر محمل کر لیجئے ہاں جیسے فقر کو عدم الملک لازم ہے ایسے ہی اگر عذاب قطعہ من النار کو عدم نفوذ قضاء لازم ہوتا تو جیسے لفظ للفقراء کو دربارہ خروج اموال از مالک اشارۃ النص کہتے ہیں قطعۃ من النار کو دربارہ عدم نفوذ قضا اشارۃ النص کہتے اور جیسے ضرب ایذا میں اُف سے زیادہ ہے اور اس لئے لاتقل لھما اف کو دربارہ حرمت ضرب والدین دلالۃ النص کہتے ہیں یا اپنا مال عزیز ہونے میں اپنے بدن سے کمتر ہے اور اس لئے لفظ مولود لہ کو دربارہ استحقاق [illegible] فی مال الاولاد دلالۃ النص کہنا لازم ہے ایسی ہی

لفظ قطعۃ من النار در بارۂ عذاب وغیرہ مضامین عدم نفوذ قضا سے زیادہ کم ہوتا تو لفظ
قطعۃ من النار کو در بارۂ عدم نفاذ قضا دلالۃ النص کہہ سکتے ہیں اور جیسے اعتاق مالکیت
پر موقوف ہے اور اس وجہ سے اعتق عنی عبدک الفلانی بالف درہم کو در بارۂ بیع اقتضاء
النص کہتے ہیں یا بایں وجہ کہ بے نیازی جو مفہوم صمدیت ہے وجود اور کمالات وجود میں
موصوف بالذات ہونے پر موقوف ہے اللہ الصمد کو خدا کے موجود بالذات ہونے میں
اقتضاء النص کہنا لازم ہے ایسے ہی اگر عدم نفوذ قضا عذاب قطعۃ من النار کے حق میں
موقوف علیہ ہوتا تو لفظ قطعۃ من النار کو در بارۂ عدم نفوذ قضا اقتضاء النص کہتے
مگر اکثر حضرات غیر مقلدین زمانہ حال دیکھے ہوئے ہیں ان کی فہم و فراست سے کچھ بعید
نہیں کہ اشارۃ النص وغیرہ کے بدلے عبارۃ النص ہونے کے قائل ہو جائیں مگر
ایسے صاحبوں کی باتوں کا جواب انہیں صاحبوں سے متصور ہے کہ جو یوں کہیں کہ لفظ
قطعۃ من النار در بارۂ عذاب بھی کسی قسم کی نص نہیں حاصل کلام یہ ہے کہ حدیث مذکور
در بارۂ عدم نفوذ قضا نہیں اور کوئی نص لائے اور دس نہیں بیس لے جائیے اور یہ بھی نہ
ہو سکے تو قضیہ ان الحکم الا للہ وغیرہ قضایا صحیحہ کو مبتلائے تقریر نہ لائیے فرمائیے اور بشرط حسن تردید دس
نہیں بیس بیجائیے نہیں تو مقتضائے ایمان و فہم و انصاف یہ ہے کہ نفوذ قضا کے قائل ہو
جائیے اور شرم دنیا کا لحاظ نہ فرمائیے "العار خیر من النار" باقی مداخلت دروغ
در بارۂ حلت اگر مستبعد معلوم ہوتی ہو تو اول تو بعد دلائل مسطورہ بالا یہ استبعاد
قابل التفات نہیں دوسرے البتہ ایمان و صوم و صلوٰۃ وغیرہ حسنات ولد الزنا
میں زنا دخیل ہوتا ہے نہ زنا ہوتا نہ وہ پیدا ہوتا نہ آدمی کہلاتا نہ ایمان نصیب ہوتا نہ
صوم و صلوٰۃ وغیرہ حسنات کی نوبت آتی دروغ اگر برا ہے تو زنا بھی کچھ اچھا نہیں حلت
میں اگر کوئی خرابی نہیں تو آدمیت اور ایمان اور صوم اور صلوٰۃ وغیرہ حسنات ہی میں
کیا نقصان ہے حلت اگر کوئی اچھی چیز ہے تو یہ امور اس سے زیادہ اچھے ہیں اگر سبب
مداخلت قبیح بہ نسبت حسن ممتنع ہے تو قصہ ولد الزنا میں یہ امتناع کیونکہ مبدل
بامکان ہو گیا وہاں اگر نفس مجامعت سبب ہے اور وہ بری نہیں زنا ہوتا اس پہ عارض
ہے دراصل سبب نہیں تو یہاں بھی نفس قضا سبب ہے وہ بری نہیں مخالف اصل ہو جانا
اس پہ عارض ہے دراصل سبب نہیں نفس مجامعت کی بری نہ ہونے کی اگر یہ دلیل ہے

کہ اگر وہ بری ہوتی تو نکاح بھی روا نہ ہوتا اور فعل مجامعت کسی طرح درست ہی نہ ہوتا
تو نفس قضا کے برے نہ ہونے کی یہ دلیل ہے کہ اگر قضا بری ہوتی تو نہ انبیاء و اولوالامر
حاکم بنائے جاتے اور نہ ان کو حکم کرنا جائز ہوتا اس جوابیں اور اس جواب میں جو اور
جوابوں کے ساتھ ادلہ کاملہ میں مرقوم ہو چکا یہ فرق ہے کہ اس میں اصل مقدمات مرقومہ
یہ مقدمہ ہے کہ قبضہ علت ملک ہے اور باقی مقدمات یں یا اس مقدمہ کی تائید ہے
یا اس کا ثبات ہے کہ کہاں قبضہ ہے کہاں نہیں کہاں ہو سکتا ہے کہاں نہیں ہو سکتا اور اس جواب
یں اصل مقدمات مسطورہ یہ ہے کہ حکم قاضی فرمان خداوندی ہے باقی مقدمات اسکی
تائید کے لئے ہیں یا اس غرض سے مرقوم ہوئے ہیں کہ کہاں تک اسکا حکم چلتا ہے اور اس کے
حکم کا پھیلاؤ ہے اور کہاں تک نہیں اور کونسی چیز قابل حکم حاکم ہے کون سی چیز نہیں جواب
اول میں مثلاً یوں کہا جائے کہ قبضہ سارق و غاصب اصل یں قبضہ نہیں اس لئے کہ
اس کو استقرار نہیں کیونکہ بوجہ دادرسی قاضی اوس کو قرار نہیں بلکہ وہ اسباب میں ایسا ہی
جیسا دربارہ معفو صوم و صلوات خون استحاضہ یعنی جیسا خون استحاضہ عارضی ہے۔ مثل خون
حیض طبعی نہیں ایسا ہی قبضہ سارق و غاصب عارضی ہے طبعی نہیں یعنی مقتضائے طبیعت
حقیقۃ الامر نہیں استحاضہ میں اگر تشابہ رنگ خون اتحاد مخرج موجب مغلطہ عوام ناواقفان
ہو سکتا ہے اور اہل فہم کے نزدیک فرق مذکور دلیل اختلاف اصل ہے اور یہی وجہ باعث
اختلاف احکام ہو گئی تو ایسے ہی تسلط سارق و غاصب بوجہ تشابہ صورت قبضہ موجب غلطی
عوام ہو سکتا ہے پر اہل فہم کے نزدیک فرق مذکورہ دلیل اختلاف اصل ہے اور یہی وجہ موجب
اختلاف احکام ہے علیٰ ہذا القیاس اس جواب میں یوں کہیے حاکم ظالم جو دیدہ و دانستہ
خلاف قانون شریعت کرے یا باوجود علم حقیقۃ الامر مخالف اصل حکم دے تو وہ اصل
میں حاکم ہی نہیں اور نہ اس کا فرمان مصداق حکم کیونکہ ماحصل حکم مواقع معلومہ میں
اعطاء یا سلب اور ان دونوں باتوں کا اختیار مالکیت حاکم اور مملوکیت عطاء و مسلوب پر
موقوف ہے اور ظاہر ہے کہ درصورت ظلم مالکیت و مملوکیت کہاں اگر یہ ہوتی تو ظلم ہی کیوں
ہوتا مگر تشابہ صورت جبر موجب مغالطہ عوام ہے اور اسی وجہ سے ظالم کو حاکم اور اسکے
فرمان کو حکم کہتے ہیں پر اہل فہم کے نزدیک وہ فرمان از قسم حکم نہیں اور یہ ہی وجہ
باعث اختلاف آثار ہے تنبیہ کے لئے اتنا اشارہ کافی ہے اور مقدمات کی غرض بھی اتنی

بات سے واضح ہو جائے گی اس تقریر سے اہل فہم کو آشکارا ہو گیا ہو گا کہ یہ مسئلہ کس قدر دقیق ہے اور کتنے مقدمات کے لحاظ کی اس کی اثبات کے لئے ضرورت اور یہی وجہ ہوئی جو اس قدر اس میں اختلاف ہوا اور اہل ظاہر کو اتنا مستبعد معلوم ہوا مگر آفریں ہے امام ابو حنیفہ رحمۃ اللہ علیہ اور ان کے اتباع پر کہ کہاں ان کا ذہن پہنچا اور کیسی عمدہ بات قرآن و حدیث سے نکالی لیکن موافق مصرعہ مشہور

ای روشنی طبع تو بر من بلا شدی

یہ کمال بن ابن کے حق میں ایک وبال ہو گیا کم فہموں کے تیر ملامت کے نشانہ بن گئے مگر انصاف سے دیکھئے تو اس میں وہ اتباع سنت ہے کہ اور باتوں میں نہیں انبیاء کرام خصوصاً سرور عالم صلی اللہ علیہ وسلم پر جو کچھ یورش ہوئی بوجہ اعمال نہیں ہوتی اس میں تو وہ معتقد ہی تھے قبل ادعاء نبوت اس لئے کوئی منحرف منکر اور دشمن اور مخالف نہ تھا دعوی نبوت کے بعد جو یہ شور و شغب دشنو دکھڑا ہو گیا ہے تو اس کا سبب یہی اقوال اور عقائد تھے والسلام علی من اتبع الھدی فقط ۔

دفعہ تاسع:- خلاصہ تقریر ادلہ کاملہ یہ ہے کہ بدلالت آیۃ " ولا تنکحوا ما نکح اباؤکم " اور نیز بدلالت احل لکم ما وراء ذلکم ان تبتغوا باموالکم " یوں معلوم ہوتا ہے کہ مورد تحریم ایمۂ حرمت یعنی حرمت علیکم امہاتکم الخ میں نکاح ہے اجماع نہیں اور چونکہ محل نہی اختیاریہ ہوتے ہیں ورنہ درصورت عدم اختیار نہی کرنا ہی لغو ہو گا اس نہی سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ نکاح کا محرمات کے ساتھ منعقد ہونا فی حد ذاتہ ممکن ہے علاوہ بریں نکاح کی علت فاعلہ موجود علت قابلہ موجود تراضی ممکن اس پر بھی نکاح غیر ممکن ہونے کی کیا وجہ علت فاعلہ کا ثبوت تو اس سے زیادہ کیا ہو گا کہ مرد قادر علی الجماع بنایا گیا اس کے سوا اگر مرد دربارہ نکاح علت فاعلہ نہیں تو چاہئیے نکاح کہیں بھی درست نہ ہو اور علت قابلہ کا ثبوت اس سے زیادہ اور کیا ہو گا کہ عورت محل پیدا وار اور اگر عورت کو علت قابلہ نکاح نہ کہا جائے تو چاہئیے کسی طرح اور کسی کے ساتھ نکاح درست نہ ہووے اور اس پر طرہ یہ کہ بدلالت آیہ " نساؤکم حرث لکم " غرض اصلی نکاح سے تولد اولاد معلوم ہوتا ہے اور اتنی بات میں محرمات اور غیر محرمات سب برابر ہیں اس لئے یہی کہنا پڑے گا کہ محرمات کے ساتھ نکاح منعقد ہو سکتا ہے اگرچہ وہ نکاح حرام و بدتر از زنا ہو گا اور نہی کے

معنی حقیقی چھوڑ کر معنی مجازی بلاضرورت مراد لینا محض ناانصافی ہے ہاں اگر ضروریات تحقق نکاح ممکن الاجتماع نہ ہوتے یا موجود نہ ہوتے تو یہ بھی کہہ سکتے تھے کہ نکاح محرمات کو مشاکلۃً و مجازاً نکاح کہہ دیا ہے جیسے بیع مالیس عندالبائع یا بیع میتہ و دم کو جو مال شرعی نہیں بوجہ مفقود ہونے مبیع کے جو رکن بیع ہے بیع حقیقی نہیں کہہ سکتے مگر اس کو کیا کیجئے یہاں ضروریات عقد نکاح سب موجود ہیں خرابی آئی ہے تو خارج سے آتی ہے بالجملہ بوجہ فراہمی جملہ اسباب بیع و شراء کے جیسا بیوع کو بیع حقیقی سمجھتے ہیں اگرچہ بوجہ شروط وغیرہ اس میں فساد آجاوے اسی طرح نکاح محرمات کو بوجہ فراہمی جملہ علل نکاح حقیقی سمجھنا چاہیئے گو بوجہ امور دیگر اس میں فساد آجائے اور جب نکاح محرمات کا نکاح حقیقی ہونا ثابت ہو چکا اگرچہ حرام ہی ہو تو یہ بات واجب التسلیم ہوگی کہ احکام زنا مثل رجم و جلد خواہ مخواہ منتفی ہوں گی خصوصاً جب یہ دیکھا جائے کہ حدود ادنیٰ شبہ سے بھی مندفع ہو جاتے ہیں البتہ سزائے حرمت نکاح کا وہ شخص بیشک مستوجب ہوگا اور نکاح محرمات پر احکام نکاح حقیقی ایسی طرح متفرع ہو جائیں گے جیسے قتل حقیقی پر آثار قتل مثل درد و الم و انزہاق روح متفرع ہوتی ہیں خواہ قتل حلال ہو جیسا قتل کفار یا بطریق حرام ہو مثلاً قتل اہل ایمان انتہی اس کے جواب میں مجتہد صاحب فرماتے ہیں۔

قولہ۔ جواب تو آپ کے اس بات کا اتنا ہی ہے کہ نہی لاتنکحوا میں مجازاً ہے اور مراد اس سے نفی ہے کما فی نورالانوار والنہی عن نکاح المحارم مجاز عن النفی فکان نسخاً لعدم محلہ لان محل النکاح المحللات دون محرمات بالنص انتہی۔

اقول۔ مجتہد صاحب جواب تو آپ کے اس ارشاد کا یہی ہے کہ مجرد قول صاحب نورالانوار ہمارے ذمہ حجت نہیں ہاں آپ اول یہ ثابت کیجئے کہ جو امر کہ صاحب نورالانوار نے بیان کیا ہے وہ امام اعظم علیہ الرحمۃ سے منقول ہے اور اس کے بعد بیشک آپ کی بات لائق جواب سمجھی جاوے گی اور جب تلک آپ اس امر کو ثابت نہ کرینگے اس وقت تلک ہمارے ذمہ جوابدہی ہرگز نہیں ہے اور اس بات کو تو آپ بھی جانتے ہونگے کہ اتحاد و اشتراک مدعا کو عام اشتراک دلیل لازم نہیں ہے بالجملہ ہم امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کے مقلد ہیں تمام حنفیہ کے مقلد ہیں تمام حنفیہ کے مقلد نہیں عمل بالحدیث کے آپ بھی مدعی ہیں ہم کو بھی اس قاعدہ مسلمہ جناب کے موافق اجازت دیجئے کہ حسب اقوال جملہ اہل ظاہر خواہ

متقدمین ہوں یا متاخرین آپ پر اعتراضات پیش کریں اور آپ ان کی جوابدہی کے
کفیل ہوجئے تماشہ کہ آپ تو نہ مفسرین کی سنیں نہ محدثین کی چنانچہ تفسیر آیۃ اذا قرء القرآن
فاستمعوا لہ وانصتوا میں آپ نے فقط امام فخر الدین رازی کے ایک قول کے بھروسے صاحب
تفسیر عباسی و بیضاوی و جلالین و مدارک و معالم التنزیل وغیرہ کا خلاف کیا ہے
علیٰ ہذا القیاس بیع قبل القبض کے ممنوع ہونے کے لئے خلاف اقوال جمیع محدثین و مفسرین
آپ نے محض احتمال سے کام نکالا ہے بلکہ قوت اجتہادیہ جوش کرتی ہے تو ائمہ
لغت کی بھی نہیں سنتے چنانچہ لفظ فقر کے معنی جو رسالے بیان کیے ہیں اسی سے یہ امر کا
لعیان معلوم ہوتا ہے اور ہم کو مخالفت قول صاحب نور الانوار سے دھمکایا جاتا ہے
جناب عالی ہماری آپ کی گفتگو اس امر میں ہے کہ آپ قول امام پر اعتراض کرتے ہو
اور ہم مجیب ہیں اگر ہمارا قول امام کے کسی قول کے خلاف ہو تو بیشک ہم جوابدہی کے
ذمہ دار ہیں اور سوائے امام کسی اور کی مخالفت ہم کو مضر نہیں بالتخصیص مسائل مختلف
فیہا میں چنانچہ مسئلہ متنازع فیہ بھی خود حنفیہ میں مختلف ....
فیہ ہے امام صاحب اگر صورت مسئولہ سائل میں عدم اجرائے حد کے قائل ہیں تو
صاحبین کے نزدیک وہ شخص مستوجب حد زنا ہے سو حضرت سائل نے ہم سے قول
امام کی وجہ پوچھی تھی اس کے موافق ادلہ کا مسئلہ میں جواب دیا گیا اب اس کے مقابلہ
میں صاحب نور الانوار وغیرہ حتی کہ صاحبین کا قول بھی پیش کرنا خلاف عقل وانصاف
ہے علاوہ ازیں بعض کتب اصول میں بھی برخلاف قول صاحب نور الانوار نہی مذکور کو
نہی حقیقی قرار دیا ہے بطور سند عبارت صبح صادق لکھتا ہوں قال فی الصبح الصادق
ان نکاح المحارم نکاح حقیقۃ لان نکاحہن کان جائزا فی الشرع السابق والنسخ لا یبطل المحلیۃ
فالمحل قابل کیف وان النکاح لیس الا ازدواج بین الرجل والمرءۃ لا غیر انتہی۔ دیکھیے
اس عبارت کا مطلب بعینہ موافق مطلب ادلہ ہے یا نہیں ہاں اگر اس قول کے خلاف
امام صاحب سے منقول ہو یا اس قول کی وجہ سے کسی قاعدہ مسلمہ امام میں فرق آتا ہو تو
پھر آپ کا ارشاد بجا و درست جاننا چاہیے کہ تمام فقہاء کے قول کے نزدیک یہ
بات مسلم ہے کہ بیع یا صحیح ہوتی ہے یا باطل اور حنفیہ کے نزدیک جو تیسری قسم بھی ہے
جسکو وہ بیع فاسد کہتے ہیں وہ فی الحقیقت جدی قسم نہیں بیع صحیح اور بیع باطل کو تو

سب جانتے ہیں کہ بیع صحیح وہ ہے جس میں جمیع ضروریات بیع موجود ہوں اور بیع باطل وہ ہو
کہ ارکان بیع میں سے کوئی رکن معدوم ہو ہاں بیع فاسد جو ایک تیسری قسم جدی معلوم ہوتی ہو
اور غیر حنفیہ نے اس کا انکار کیا ہے اس کے معنی البتہ بیان کرنے ضرور ہیں سو جاننا چاہیئے بعد
غور یوں معلوم ہوتا ہے کہ بیع فاسد فی الحقیقت کوئی تیسری قسم مستقل نہیں بلکہ بیع باطل اور
ہی کے انضمام سے بیع فاسد پیدا ہوتی ہے اور جس جگہ بیع صحیح و باطل اکٹھے ہو جاتے ہیں ان کے
مجموعہ کا نام بیع فاسد ہوتا ہے ورنہ فی الحقیقت بیع فاسد کوئی مستقل قسم نہیں مثلاً اگر
کوئی شخص ایک درہم بعوض دو درہم بیع کرے یا سیر بھر گیہوں سوا سیر گیہوں کے عوض میں
بیچ ڈالے تو اگرچہ بظاہر وہ ایک بیع معلوم ہوتی ہے اور اسی وجہ سے اکثر اس کو بیع باطل کہتے
ہیں کیونکہ ظاہر ہے کہ بیع صحیح تو کہہ ہی نہیں سکتے مگر بعد تامل یوں معلوم ہوتا ہے کہ صور مذکورہ
میں ایک بیع نہیں بلکہ دو بیع ہیں ایک صحیح ہے اور دوسری باطل مثلاً صورت اولیٰ میں ایک
درہم کی بیع ایک درہم کے مقابلہ میں تو بیع صحیح ہے رہا دوسرا درہم چونکہ اس کے مقابلہ میں
کوئی بدل نہیں تو بوجہ انعدام رکن بیع یہ بیع باطل کہلائے گی اور صورت ثانیہ میں سیر بھر
کی بیع سیر بھر کے مقابلہ میں تو بیع صحیح ہے اور باقی پاؤ بھر کی بیع باطل ہوگی کیونکہ ثمن بیع یعنی عوض
معدوم ہے علیٰ ہذا القیاس اور بیوع فاسدہ میں بھی یہی حال ہوتا ہے مثلاً کوئی شخص ہزار
روپیہ کو اپنا گھر بیچ ڈالے اور مہینہ بھر رہنے کی شرط کرے یا غلام کو سو روپیہ کو بیع کر دے اور
ایک ہفتہ خدمت کرانے کی شرط لگائے تو ظاہر ہے کہ ان تمام صورتوں میں گھر اور غلام کے
مقابلہ میں تو زرثمن ہو جائے گا اور یہ عقد صحیح سمجھا جائے گا ہاں دوسرا عقد جو فی الحقیقت
عقد اجارہ ہے بلا عوض باقی رہ جائے گا اور اس وجہ سے اس کو باطل کہنا پڑے گا الحاصل
بیع فاسد میں دو عقد ہوتے ہیں ایک تو بالکل صحیح دوسرا محض باطل اور بوجہ عروض اتصال
بین العقدین ایک کی خرابی دوسرے پر ایسی طرح طاری ہو جاتی ہے جیسے مثلاً برنج بریانی وغیرہ
طعام لذیذ میں زہر ملا دینے سے خرابی آجاتی ہے اور اس فساد عارضی کی وجہ سے بیع صحیح
کا حکم بھی نہیں ظاہر ہوتا اس لئے بیوع مذکورہ میں مبیع بیع صحیح تو بعد القبض مملوک ہو جائیگی
ہاں مبیع بیع باطل بوجہ بطلان بیع بعد قبض بھی مملوک نہ ہوگی مثلاً صور مذکورہ میں جس
قدر مبیع کے مقابلہ میں ثمن ہوگا وہ تو بعد قبض مملوک مشتری ہو جائے گی اور جس قدر
مبیع کے مقابلہ میں عوض ہی نہیں تو بعد قبض بھی مملوک نہ ہوگی مگر چونکہ دونوں مبیع آپس

ہیں مخلوط ہیں ایک دوسرے سے متمائز نہیں مثلاً مثال مذکور میں یہ بات تو یقینی کہ پاؤ بھر کے
مقابلہ میں چونکہ بدل نہیں تو اس کی بیع باطل ہوگی۔ اور سیر بھر باقی صحیح ہوگی۔ لیکن یہ تمیز نہیں
ہو سکتی کہ وہ سیر بھر کونسا ہے اور وہ پاؤ بھر کونسا بلکہ ہر دانے میں ہر دو احتمال مذکور موجود ہیں
اور ہر ایک جزو مبیع میں مملوک وغیر مملوک ہونے کا برابر گمان ہوتا ہے اس لئے نظر بر احتمال
عدم ملک تو ہر جزو میں فساد آئے گا اور نظر بر احتمال مملوکیت بعد القبض سوا سیر کی سوا سیر
مملوک مشتری ہو جائے گا اور قیمت اس کی حسب نرخ بازار مشتری کو دینی پڑے گی اہل
فہم سے تو یہی امید ہے کہ حنفیہ کی اس دقیقہ سنجی کی داد دیں گے ہاں بے انصافی کا کچھ علاج
نہیں بالجملہ یہ بات محقق ہو گئی کہ بیع واحد یا صحیح ہوتی ہے یا باطل اور بیع فاسد جو حسب تسلیم
حنفیہ تیسری قسم معلوم ہے وہ درحقیقت بیع واحد ہی نہیں بلکہ مجموعہ بیعین ہے ایک صحیح اور ایک
ایک باطل کما مر تو اس کے بعد ہماری یہ گزارش ہے کہ یہی حال بعینہ عقد نکاح کا سمجھنا چاہیئے یعنی
نکاح بھی یا صحیح ہوگا یا باطل اور نکاح صحیح وہ ہوگا جس میں جمیع ارکان نکاح مثل علت فاعلہ و
علت قابلہ نکاح و ایجاب و قبول موجود ہوں اور نکاح باطل وہ ہوگا جہاں ضروریات ارکان
عقد نکاح میں نقصان ہو باقی اگر کسی کو یہ شبہ ہو کہ جیسا بیع میں بوجہ اجتماع بیع صحیح و بیع باطل
قسم ثالث یعنی بیع فاسد نکل آئی تھی ایسی طرح عقد نکاح میں بھی قسم ثالث ہونی چاہیئے
تو اس کا جواب یہ ہے کہ یہ امر عرض کر چکا ہوں کہ بیع فاسد بوجہ اجتماع بیعتین مذکورتین حاصل
ہوتی ہے سو اگر عقد نکاح میں بھی یہ قسم ثالث نکالی جائے گی تو حسب گذارش سابق دو نکاح
یعنی صحیح و باطل ایک محل میں مجتمع ماننے پڑیں گے وہ باطل بالبداہت کون نہیں جانتا کہ بیع
میں تو جس قدر کو چاہو مبیع بنا لو کوئی مقدار معین نہیں خواہ موزونات میں سے ہو خواہ مکیلات
مذروعات و معدودات میں مثلاً یوں نہیں کہہ سکتے مقدار مبیع واحد سیر بھر ہونی چاہیئے کم زیادہ
نہ ہو یا گز بھر ہی ہو کم و بیش نہ ہو اس لئے صور مذکورہ میں کہنا درست ہوا کہ مثلاً درہم واحد
تو ایک مبیع ہے اور دوسرا درہم دوسری مبیع اور دوسری مثالیں سیر بھر اگر ایک مبیع ہے تو پاؤ
سیر دوسرے مبیع اگرچہ بظاہر بوجہ عدم تفصیل عاقدین مبیع واحد معلوم ہوتی ہے بخلاف
عقد نکاح کے کہ اس میں معقود علیہ معین ہوتا ہے کمی بیشی کا احتمال ہی نہیں سب جانتے ہیں کہ
جس عورت سے نکاح کیا جاتا ہے وہ ساری ہی منکوحہ ہوتی ہے یہ ممکن ہی نہیں کہ بعض
منکوحہ ہو اور بعض غیر منکوحہ بلکہ اگر زوج بوقت نکاح تزوجت نصفک عہ کہے تو تب آنذہب

عہ یعنی النصف سے نکاح کرنا ممکن نہیں ۱۲

صحیح اور احوط یہ ہے کہ نکاح ہی نہیں ہوتا علیٰ ہذا القیاس اگر کوئی شخص عقد واحد میں دو
عورتوں سے نکاح کر لیوے تو گو بظاہر ایک عقد ہے مگر فی الحقیقت دو عقد جدے جدے مستقل
سمجھے جائیں گے بخلاف بیع کہ چھٹانک سے لے کر ہزار من تک اور گرہ سے لیکر لاکھ گز تک مبیع
واحد ہو سکتی ہے کوئی مقدار معین نہیں اور اس امر کا ثبوت کہ مبیع میں تمام معقود علیہ مبیع
واحد سمجھا جاتا ہے اور نکاح میں ہر عورت کو معقود علیہ مستقل قرار دیا جاتا ہے کتب فقہ
میں بھی موجود ہے دیکھئے کتب فقہ میں لکھتے ہیں کہ اگر حر و عبد کو ملا کر یا میتہ و ذبیحہ کو جمع کر کے
ایک عقد میں بیع کر دیا جائے تو عبد و ذبیحہ کی بیع بھی باطل ہو جائے گی اور اگر اجنبیہ و محرمہ زید
کا نکاح عقد واحد میں زید کے ساتھ کر دیا جائے تو اجنبیہ کے نکاح میں کچھ خلل نہیں آتا اس
فرق کی وجہ ظاہر ہے کہ وہی تعین و عدم تعین معقود علیہ ہے ہاں شاید کسی کو یہ شبہ ہو کہ جب عقد بیع
میں معقود علیہ معین نہیں ہوتا بلکہ عاقدین کو اختیار ہے جس قدر کو چاہیں معقود علیہ قرار دیں
تو پھر صور مذکورہ سابقہ بیع فاسد میں بدوں تصریح عاقدین سیر بھر کو ایک معقود علیہ اور
پاؤ سیر کو معقود علیہ ثانی اور ایک درہم کو ایک معقود علیہ اور ثانی کو معقود علیہ ثانی اپنی طرف
سے مقرر کر لینا تحکم محض ہے اس لئے یہ گذارش ہے کہ دراصل عقد بیع میں معقود علیہ معین نہیں
یعنی جیسا عقد نکاح میں معقود علیہ معین ہے اور یہ تعین کسی حالت میں جدا نہیں ہوتی بیع میں
یہ تعین نہیں مگر ہاں بوجہ امور خارجیہ تعین ہو جاتی ہے مثلاً خود عاقدین کے تعیین کرنے سے
معقود علیہ معین ہو جاتا ہے علیٰ ہذا القیاس ان صورتوں میں کہ جن میں بوقت تقابل فضل خالی
عن العوض متحقق ہو جائے تعیین آجاتی ہے مثلاً صورت مذکورہ میں جو ایک درہم دو درہم کے
عوض بیع کیا جاتا ہے تو اگرچہ عاقدین دونوں درہموں کو معقود علیہ واحد کہتے ہیں مگر چونکہ
دوسرے درہم کے مقابلہ کوئی عوض نہیں تو بالضرور یہ ہی کہنا پڑے گا کہ ایک درہم کے
اور دوسرا درہم دوسری مبیع ہو گی ہاں بوقت اختلاف جنس مبیع و ثمن چونکہ کمی یا دتی بالیقین محقق نہیں ہوتی
اس لئے عاقدین کو اختیار ہے کہ جس قدر کو چاہیں معقود علیہ قرار دیں پس تفصیل اس
اجمال کی یہ ہے کہ بعد تامل یوں معلوم ہوتا ہے کہ جملہ امور شرعیہ میں کسی صفت باری
کا ظہور ہوتا ہے اور کسی نہ کسی صفت کے ماتحت داخل ہوتے ہیں مثلاً حج میں صفت محبت
کا ظہور ہوتا ہے تو زکوۃ میں صفت قضائے حاجت کا ایسے ہی بیع و شرا میں صفت عدل
کا ظہور ہے اس وجہ سے ربو حرام ہوا اور معاملات میں شرط زائد لگانی ممنوع ہوئی مگر جہاں

نہیں ہاں جہاں مختلف الجنس ہوں یعنی کسی سے کوئی نفع مقصود ہو کسی سے کوئی تو وہاں تو تمام مساوات بدلیں بجز رضائے عاقدین اور کچھ نہیں ہو سکتا کیونکہ زیادتی و کمی جب ہی متحقق ہو سکتی ہے جب اشیاء متحد الجنس ہوں مثلاً ایک جسم کو تو دوسرے جسم کی بہ نسبت کم زیادہ کہہ سکتے ہیں مگر حرارت برودت واصوات والوں کے اعتبار سے جسم کو چھوٹا بڑا نہیں کہہ سکتے ہاں رضاء عاقدین کی وجہ سے مساوات وغیرہ متحقق ہو سکتی ہے مثلاً ایک شخص کو من بھر اناج کے ساتھ اتنی رغبت ہے جس قدر دوسرے کو ایک روپیہ کے ساتھ اب ان کی رغبت کی مساوات کی وجہ سے من بھر اناج اور ایک روپیہ کو باوجود اختلاف جنس مساوی کہہ دیں گے اور ہر ایک کی بیع دوسرے کے مقابلہ میں جائز ہوگی اور جس حالت میں کہ دو چیزیں ایسی ہوں کہ ان میں ایک ہی طرح کے منافع ہوں اور کوئی فرق معتدبہ نہ ہو سکے مثلاً گیہوں کو گیہوں کے مقابلہ میں بیچا جائے تو یہاں تعیین فی حد ذاتہ موجود ہے اس کی ضرورت نہیں کہ کسی وجہ خارجی مثل رضائے عاقدین سے ان میں مساوات ثابت کی جائے اور اگر بالفرض عاقدین اس میں اپنی طرف سے کمی زیادتی کرنی چاہیں تو مساوات اصلی کے روبرو کچھ کارگر نہ ہوگی کیونکہ حصول منفعت دونوں میں برابر میلان طبع میں باعتبار اصل کچھ فرق نہیں پھر کمی و زیادتی کرنی محض لغو ہوگی ہاں اگر کوئی ایسی چیز ہو کہ باوجود اتحاد فی الجنس پھر بھی ان کے منافع میں فرق معتدبہ ہو مثلاً بیع حیوانات جو بمقابلہ حیوانات کی جاوے تو بیشک عاقدین کو حسب رغبت اختیار کمی و بیشی ہوگا اس تقریر کے بعد عقد بیع میں قسم ثالث یعنی بیع فاسد کا ہونا اور عقد نکاح میں اس احتمال ثالث کے نہ ہونے کی وجہ بھی سمجھ میں آگئی ہوگی اس کے بعد یہ گزارش ہے کہ جب یہ امر محقق ہو چکا کہ نکاح کی کل دو صورتیں ہو سکتی ہیں یا صحیح یا باطل قسم ثالث کی گنجائش نہیں اور نکاح صحیح اور باطل کی تعریف اوپر گزر چکی ہے کہ نکاح مجمع جملہ احکام کو صحیح کہتے ہیں اور جس نکاح میں جملہ ارکان موجود نہ ہوں وہ نکاح باطل ہے یعنی سرے سے وہاں وجود نکاح ہی نہیں ہوتا تو اب آپ ہی انصاف کیجئے کہ نکاح محارم کو کونسی قسم میں داخل کرو گے اور کون سے نکاح کی تعریف اس پر صادق آتی ہے سب جانتے ہیں کہ رکن نکاح وجود عاقدین و تراضی طرفین ہی ہے اور بس اور یہ تمام امور نکاح محرمات میں موجود پھر یہ کہنا کہ محرمات سے نکاح منعقد ہو ہی نہیں آ سکتا دعویٰ بلا دلیل نہیں تو

کیا ہے آپ بہت سے بہت فرمائینگے تو یہ فرمائینگے کہ نکاح محارم میں علت قابلہ یعنی محل نکاح موجود نہیں کیونکہ محل نکاح محللات ہیں چنانچہ صاحب نورالانوار نے بھی یہی ارشاد فرمایا ہے مگر برد ئے انصاف اس امر کا انکار کرنا ٹھیک نہیں معلوم ہوتا یہ بات جانتے ہیں کہ محل نکاح اصل میں تمام عورتیں ہیں اور قابلیت نکاح و حصول غرض نکاح یعنی تولد اولاد میں تمام عورتیں مساویۃ الاقدام ہیں ورنہ چاہیئے کسی عورت کا نکاح کسی مرد سے درست نہ ہو اور ادیان سابقہ میں محرمات سے نکاح درست ہونا بھی اس دعوے کی دلیل ظاہر ہے چنانچہ بحوالہ صبح صادق یہ مضمون عرض کرچکا ہوں غرض یہ عذر بھی آپکا پیش نہیں چل سکتا اور جب یہ امر محقق ہوچکا کہ نکاح محارم میں جملہ ارکان عقد موجود ہیں تو باطل کہنا تو باطل ہوگا ناچار صحیح کہنا پڑیگا کیونکہ اور کوئی احتمال تو ہو ہی نہیں سکتا مگر خدا کیلئے صحیح کے معنی جائز کے نہ سمجھئے آپ کے فہم ثاقب سے کچھ بعید نہیں کہ جواز نکاح محارم کی تہمت ہمارے ذمہ لگائی جائے چنانچہ آپکے بعض ہم مشرب ایسا کرہی چکے ہیں ہماری مراد صحیح سے وہ ہے جو مقابل باطل ہے مقابل حرام مراد نہیں کما ہو ظاہر اس کے بعد یہ عرض ہے کہ جب تقریر مرقومہ بالا سے یہ بات محقق ہوچکی کہ نکاح محارم بوجہ فراہمی جملہ ضروریات نکاح در اصل نکاح تام ہوگا ہاں اسکا اشد حرام و مذموم ہونا مسلم مگر فقط اس امر سے اسکا بطلان لازم نہیں ہوتا تو بروئے انصاف اب ہم کو کسی اور دلیل کی ثبوت مدعا کے لئے احتیاج نہیں ہاں اگر قول امام اسکے مخالف ہو تو پھر بیشک ہمارا کہنا از قبیل توجیہ الکلام بما لا یرضی بہ القائل سمجھا جائیگا لیکن سوائے امام اور کسی کے قول سے ہم پر حجت قائم کرنا بعید از عقل ہے مگر تاہم یوں مناسب معلوم ہوتا ہے کہ ہم اپنے قول کی تائید کیلئے ایک دو سند بھی پیش کریں کیونکہ ہمارے مجتہد صاحب کو نقل اقوال کا بہت شوق ہے بلکہ اکثر جگہ بے محل و بے ضرورت بھی نقل عبارات کرنے لگتے ہیں قال فی الهدایۃ ؎ ومن تزوج امرأۃ لا یحل لہ نکاحہا فوطیہا لا یجب علیہ الحد عند ابی حنیفۃ رح لکنہ یوجع عقوبۃ اذا کان علم بذلک وقال ابو یوسف ومحمد والشافعی ان علیہ الحد اذا کان عالما بذلک لانہ عقد لم یصادف محلہ فیلغو کما اذا اضیف الی الذکور وہذا لان محل التصرف ما یکون محلا لحکمہ وحکمہ الحل وہی من المحرمات ولابی حنیفۃ ان العقد صادف محلہ لان محل التصرف ما یقبل مقصودہ والانثی من بنات آدم قابلۃ للتوالد وہو المقصود … ما یقبل مقصودہ والانثی من بنات حقیقۃ الحل فیورث الشبہۃ الی آخرہ انتہی قال مخدوم من اب ملاحظہ فرمائیے کہ تقریر

؎ ہدایہ میں ہے جس شخص نے کسی ایسی عورت سے نکاح کرلیا جس سے نکاح جائز نہ تھا پھر اس سے وطی کرلی تو امام صاحب کے نزدیک اس پر حد زنا لازم نہ ہوگی البتہ بطور سزا اس پر عقوبت کی جائیگی جبکہ وہ اس حرمت سے واقف ہوا اور امام ابو یوسف اور امام محمد اور امام شافعی رحمہم اللہ فرماتے ہیں کہ وہ اگر حرمت کو جانتا تھا تو اس پر حد زنا جاری کی جائیگی کیونکہ یہ بے محل عقد ہے جیسے کوئی مرد سے نکاح کرے کیونکہ محل تصرف کا مطلب یہ ہے کہ اس تصرف کا جو حکم ہو یعنی حلت اس پر مرتب ہوسکے جو یہاں مفقود ہے اور امام صاحب رحمۃ اللہ علیہ کی دلیل یہ ہے کہ یہ عقد اپنے محل میں ہوا کیونکہ محل تصرف وہ ہے جو اس تصرف کے مقصود کو قبول کرلے اور مقصود نکاح توالد ہے جسکی ہر عورت قابلیت رکھتی ہے اب مناسب تھا کہ جملہ احکام کے حق میں اس نکاح کو درجہ مان لیا جاتا مگر حقیقت حل ہو یہ نکاح قاصر ہے لہذا شبہ

صاحب ہدایہ و عبارت ادلہ میں توافق ہے یا نہیں دیکھیے بجز فرق اجمال و تفصیل اور کچھ تفاوت نہیں اور چونکہ ادلہ کاملہ میں یہ مطلب موجود ہے تو اس لئے عبارت ہائے مذکورہ کا مفصل بیان کرنے کی ضرورت ہاں یہ عرض ہے کہ عبارت مذکورہ میں جملہ واقوال ابو یوسف و محمد شافعی علیہ الحد اذا کان عالما بذلک بشرط فہم اس پر دال ہے کہ ان حضرات ثلاثہ کے نزدیک بھی نکاح محارم میں شبہ حلت ضرور آتا ہے ورنہ اگر کسی قسم کا شبہ نہ تھا تو در صورت عدم علم بھی اجراء حد زنا ضرور ہونا چاہیے تھا غرض شبہ حلت سب کے نزدیک مسلم معلوم ہوتا ہے فرق ہے تو یہ کہ عندالامام قوی ہے اور در صورت علم حرمت بھی زائل نہیں ہوتا کیونکہ تمام ارکان موجود ہیں اور امام ابو یوسف وغیرہ کے نزدیک اسقدر قوی نہیں کہ در صورت علم حرمت بھی دافع حد ہو جائے مگر بروئے انصاف قول امام راجح معلوم ہوتا ہے چنانچہ بعض عبارات ہدایہ و فتح القدیر وغیرہ سے بھی یہی معلوم ہوتا ہے اور صاحب فتح القدیر نے تو اس مسئلہ کو بہت شرح و بسط سے لکھا ہے اور تائید قول امام کیلئے دلیل عقلی و نقلی بھی بیان کی ہیں مگر چونکہ ہمارا اور آپکا تنازعہ فقط اس امر میں ہے کہ عندالحقیقۃ نکاح محارم نکاح حقیقی ہے یا نکاح باطل و مجازی ہے اس لئے اسی قدر کیفیت عرض کرتا ہوں دیکھیے امام ابن ہمام صاحبین امام شافعی کا استدلال بیان فرماتے ہیں لان عہ محل العقد ما یقبل حکمہ وحکمہ الحل وہذہ من المحرمات وفی سائر الحالات فکان الثابت صورۃ العقد لا انعقادہ لانہ لا انعقاد فی غیر المحل کما لو عقد لا ذکرا اور استدلال امام ابو حنیفہ کا اسطرح پر بیان کیا ہے لان عہ المحلیۃ لیست بقبول الحل بل لقبول المقاصد من العقد وہو ثابت ولذا صح من غیر علیہا مجتہد صاحب دیکھیے علماء حنفیہ کس تصریح سے اس مطلب کو لکھ رہے ہیں مگر آپ تمام کتب حنفیہ کو چھوڑ کر فقط قول صاحب نور الانوار کے بھروسے ہمکو الزام دینا چاہتے تھے شاید انتہائے تحصیل جناب نور الانوار ہی ہے اب ان حضرات کی تصریح سے صاف معلوم ہو گیا کہ قول صاحب نور الانوار صاحبین کے مذہب کے موافق ہے قول امام کے خلاف ہے شاید آپ کے نزدیک یہ امر ہو کہ علماء و مصنفین حنفیہ جو بیان فرمائینگے وہی مذہب امام ہوگا بلکہ صاحب فتح القدیر نے تو قول صاحب نور الانوار کی بھی تاویل کی ہے اور کہا ہے کہ علماء اصول فقہ نے جو نفی نکاح محارم کو نفی پر محمول کیا ہے اور محارم کو عدم محل نکاح قرار دیا ہے تو اسکا یہ مطلب ہے کہ اس نکاح خاص کا محل نہیں یہ نہیں کہ در اصل

عہ کیونکہ محل عقد وہ ہے جو اس عقد و معاملہ کے حکم کو قبول کرے اور اس کا حکم ہے حلال ہو جانا۔ حالانکہ یہ تمام حالات میں محرمات میں سے ہے پس بیان عقد کی صرف شکل پائی جائے گی۔ انعقاد کا ثبوت نہ ہو گا کیونکہ غیر محل میں انعقاد نہیں ہوا کرتا۔ جیسے مثلاً کوئی شخص کسی مرد سے نکاح کرے ۱۲ عہ محل ہونا حلت کے قبول کر لینے پر موقوف نہیں بلکہ مقاصد عقد قبول کر لینے پر ہے (یعنی توالد) اور یہ مقصد یہاں موجود ہے اسی وجہ سے اگر کوئی غیر شخص اس سے نکاح کرے تو وہ منعقد صحیح ہوتا ہے ۱۲

محل نکاح ہی نہیں اور جسکو کچھ بھی فہم سلیم ہوگا تو اس تقریر سے یہ سمجھ جائیگا کہ نکاح محارم بشبہات محل نکاح
ہوتا ہے حرمت خارج سے آجاتی ہے کیونکہ بدلالت عقل و نقل یہ بات مسلم ہے کہ جملہ نسا قابل تولد
اولاد و محل ملک متعہ حلال ہیں چنانچہ آیۃ نسائکم حرث لکم اور آیت خلق لکم من انفسکم ازواجا سے
صاف ظاہر ہے بالجملہ اوصاف مذکورہ غور تو کیجئے حق میں اوصاف اصلیہ ہیں امور عارضہ نہیں اور
عارضہ ہوتے تو احتمال انفکاک بھی تھا اوصاف اصلیہ میں اسکی گنجایش نہیں تو بہت ہوگا تو یہ ہوگا
کہ بوجہ موانع خارجیہ مستور اور کالمعدوم ہو جائیگی فی الحقیقت معدوم نہیں ہو سکتی چنانچہ جملہ اوصاف
اصلیہ میں یہی حال ہوتا ہے تو اب یہ بات بداہۃً ثابت ہوگئی کہ بوجہ محلیہ و قابلیت اصلیہ محارم
محل نکاح تو ضرور ہونگے ہاں بوجہ موانع حرمت لاحق ہو جائیگی مگر ظاہر ہے کہ حرمت لاحقہ کی وجہ
سے اصل محلیۃ باطل نہیں ہو سکتی چنانچہ احکام منسوخہ میں حرمت تو آجاتی ہے پر یہ نہیں ہوتا کہ سرے سے
محلیۃ قابلیت ہی معدوم ہو جائے اور جب قابلیت و محلیۃ نکاح جملہ نسا کا وصف اصلی ہوا تو یہ
یہ کہنا کہ فلاں عورت فلاں مرد کی بہ نسبت تو محل نکاح ہے اور فلاں مرد کے اعتبار سے محل نکاح
نہیں درست نہ ہوگا ورنہ اوصاف اصلیہ اور اضافیہ میں فرق ہی کیا رہیگا مگر آفرین ہے آپکو کہ باوجود
حصول جمیع ارکان اس نکاح کو لائق البطال ہد بھی نہیں کہتے حالانکہ حد حد بوجہ شبہات بھی
مندفع ہو جاتی ہیں اسکے سوا طحطاوی و شامی و عینی و عالمگیری وغیرہ میں بھی یہ مسئلہ موجود ہے
دیکھ لیجئے سب نے بصراحۃ تام بھی لکھا ہے کہ عندالامام محارم محل نکاح ہیں خوف طول نہ ہوتا تو عبارات
کتب مذکورہ بھی ملاحظہ عالی کیلئے نقل کر دیتا مجتہد صاحب آپکو چاہئے تھا کہ اگر بالفرض صاحب
نورالانوار بصراحۃ قول مستند جناب کو امام کی طرف منسوب بھی کرتا تو ان علمائے موصوفین کے مقابلہ
میں جب بھی اس قول کو لائق احتجاج نہ سمجھتے اور عندالتعارض انہیں کے قول کو صحیح کہتے پر تعجب تو
یہ ہے کہ باوجود عدم تعارض بین القولین بھی آپ خواہ مخواہ ترجیح مرجوح کو تسلیم کر بیٹھے اور عدم
تعارض بین القولین اظہر من الشمس ہے کیونکہ صاحب ہدایہ و فتح القدیر و عینی و شامی و طحطاوی وغیرہ
تو صراحۃً نکاح محارم میں محل نکاح ہونیکو قول امام بتلاتے ہیں اور صاحب نورالانوار نے محارم
کو غیر محل نکاح مطلقاً فرما دیا ہے صراحۃً کسی کا نام نہیں لیا اسکو قول امام سمجھنا آپ کا اجتہاد ہے
علاوہ ازیں صاحب فتح القدیر نے قول مرقومہ جناب کی جو تفسیر کی ہے اوپر عرض کر چکا ہوں دیکھئے اس سے
سے بھی صاف یہی ظاہر ہوتا ہے کہ محرمات عندالامام محل نکاح ہوتا تو تمام حنفیہ کے نزدیک مسلم
ہاں علمائے اصول کے کلام جو بظاہر اسکے خلاف معلوم ہوتے ہیں سو اسکی وہ تاویل کی جاویگی

عہ [illegible] ۱۲

جو صاحب فتح القدیر نے بیان کیا ہے اس کے بعد مجتہد العصر نے ثبوت ابطال نکاح محارم کیلئے ایک دلیل تفصیلی تحریر فرمائی ہے مگر یہاں مدعا سے پہلے تین مقدمہ ممہد کئے ہیں سو اول ہر سہ مقدمات محررہ مجتہد صاحب کو اور جو ان میں مجتہد صاحب نے غلطی کی ہے بیان کرتا ہوں اسکے بعد ثبوت بطلان مدعا مجتہد صاحب کا آپ واضح ہو جائیگا خلاصہ تقریر مقدمہ اولیٰ یہ ہے کہ اکثر امور شارع نے ایسے مقرر فرمائے ہیں جنکی اقامت سے کسی غرض کی تحصیل مطلوب ہے اور وہ امور انھیں اغراض کی لئے مشروع ہوئے ہیں مثلاً عقد بیع و اجارہ و نکاح و ہبہ جو مشروع ہوئے ہیں تو انسے کسی نہ کسی فائدہ کا حصول مقصود ہے مثلاً بیع میں اگر تملک مبیع و ثمن مقصود ہوتا ہے تو عقد نکاح سے حل استمتاع مطلوب ہے تو جب مثلاً مفاد نکاح حل استمتاع ٹھیرا تو جسوقت اور جس حالت میں عقد نکاح غرض مذکورہ سے عاری ہوگا تو وہ نکاح حسب تقریر بالا محض باطل ہوگا گو بظاہر ارکان ظاہری موجود ہوں انتہی۔

اقول مجتہد صاحب مطلب آپکا مقدمہ مسطورہ سے فقط اتنا ہے کہ جس امر کو شارع نے جس غرض کیلئے مقرر کیا ہے مثلاً نکاح کو حلت وطی کیلئے اگر وہ غرض اس پر متفرع نہ ہوگی تو وہ عقد سراسر باطل ہوگا مگر بے انصافی آپکا یہ ارشاد سراسر خلاف عقل و نقل ہے کیونکہ اول تو بدلالت آیہ نساؤکم حرث لکم و بحدیث انی مکاثر بکم الامم یوں معلوم ہوتا ہے کہ مقصود اصلی نکاح سے حصول وطی نہیں بلکہ تولد اولاد ہے اور وطی واسطہ تولد ہے اسلئے بالواسطہ مقصود ہو جاتی ہے جیسے مقصود اصلی تو بقاء انسان ہے اور غذا واسطہ بقاء ہے اور حصول غذا کیلئے بھوک لگا دی گئی ہے ورنہ فی الحقیقت نہ غذا مقصود ہے نہ بھوک بالواسطہ انہیں مقصودیت آجاتی ہے یہی حال بعینہ صورت مذکورہ میں سمجھنا چاہئے یعنی مقصود اصلی تو تولد اولاد ہے مگر تولد اولاد جب ہے جب وطی ہو اور حصول وطی جب ہے جب اسکی خواہش و شہوت پیچھے لگا دیجئے تو اب ظاہر ہے کہ مقصود اصلی تو اولاد ہے اور وطی و شہوت یہ واسطہ حصول اولاد ہیں مقصود اصلی نکاح نہیں ہیں ورنہ زنا میں مقصود اصلی زانی کو شہوت رانی ہوتی ہے حصول اولاد نہیں ہوتا اسی وجہ سے زنا حرام ہوا اور بطلان نکاح و متعہ موقت کی بھی یہی وجہ ہے کہ غرض اصلی نکاح وہاں مفقود ہوتی ہے چنانچہ ظاہر ہے دوسرے یہ کہ اگر آپکی خاطر سے حلت وطی کو مقاصد اصلی نکاح سے کہا بھی جائے تو بھی آپ کو کچھ مفید نہیں کیونکہ اغراض و مطالب مقصودہ دربارہ عقود علت غائی ہیں چنانچہ حل انتفاع و استمتاع بہ نسبت بیع و نکاح مگر یہ بات سبکو معلوم ہے کہ عدم حصول علت غائی سے کوئی امر فی الواقع معدوم نہیں ہو جاتا کیونکہ منجملہ علل اربعہ معلول جزو معلول فقط علت مادی اور علت صوری ہی ہوتی ہیں اگر ان دونوں علتوں میں سے ایک بھی موجود نہ ہوگی تو بیشک وجود معلول علی البداہتہ ممنوع ہوگا اور ان دونوں کے سوا علت فاعلی کو تو وجود معلول میں کچھ دخل بھی ہوتا ہے مگر علت غائی تو اس حساب سے اجنبی محض ہوتی ہے اسکا کام فقط یہ ہے کہ اسکے حصول کیلئے وجود معلول

مطلوب ہوتا ہے بلکہ علت غائی تو اپنی وجود خارجی میں وجود معلول کی محتاج ہوتی ہے معلول پہلے موجود ہو چکے تو علت مذکورہ کے حصول کی امید ہو اسپر بھی بدون وجود علت غائی وجود معلول کو محال سمجھنا دربارہ خلاف عقل نہیں تو کیا ہے اسکے سوا ہزار جگہ یہ امر مشاہد ہے کہ معلول موجود ہوتا ہے اور علت غائی کا بوجہ مانع پتہ بھی نہیں ہوتا مثلاً کوئی روٹی کھانے کیلئے یا پانی پینے کیلئے کتاب پڑھنے کیلئے یا تخت بیٹھنے کیلئے حاصل کرتا ہے اور باوجود حصول اشیاء مذکورہ بسا اوقات بوجہ موانع خارجیہ منافع مطلوبہ حاصل نہیں ہوتی مگر یہ نہیں ہوتا کہ وہ چیزیں موجود ہی نہ ہو سکیں یاں یہ مسلم کہ بوجہ عدم حصول اغراض ان اشیاء کا ہونا نہ ہونا برابر ہو گیا یعنی جیسے ان اشیاء کے معدوم رہنے سے غرض مطلوب حاصل نہ ہوتی ایسا ہی اب ہے مگر احکام وجود خارجی تمام ان اشیاء پر ایسی ہی متفرع ہونگے جیسے در حصول غرض مطلوب متفرع ہوتی اور اس حساب سے انکا وجود تام و کامل و حقیقی سمجھا جائیگا بعینہ یہی حال امور و عقود شرعیہ کا خیال فرمائیے مثلاً حل استمتاع کو بہ نسبت نکاح علت غائی سمجھنا چاہئے اور غرض اصلی وجود نکاح سے حل استمتاع ہی ہے پہلی نکاح ہو چکے تو اسپر حصول علت مذکورہ کی امید ہو نہیں کہ اگر نفع مذکور بوجہ مانع مترتب نہ ہو تو نکاح ہی سرے سے باطل ہو جائیگا مگر چونکہ غرض مقصود حاصل نہیں ہوئی تو اس حساب سے بیشک اسکا وجود عدم برابر ہوگا ہاں احکام وجود خارجی عقد نکاح عقد مذکور پر بعینہ ایسے ہی متفرع ہونگی جیسے نکاح مفید علت پر متفرع ہوتی بالجملہ یہ امر بدیہی ہے کہ بعد وجود علت تامہ وجود معلول ضروری ہوتا ہے پھر بھلا یہ کب ہو سکتا ہے کہ ایک چیز کی علت فاعلہ اور علت قابلہ مادہ اور صورت سب موجود ہوں اور وہ چیز معدوم ہو رہی علت غائی وہ کن موجود معلول ہی نہیں ہوتی جو اسکے وجود خارجی پر وجود معلول موقوف ہو بلکہ معاملہ برعکس ہے معلول ہو چکے تو بعد میں علت غائی ہے سو جب کسی نکاح کے تمام ارکان شرعیہ موجود ہو نگے تو وہ نکاح بالضرور عند الشارع موجود اور محقق ہوگا اور جملہ احکام نکاح اسپر متفرع ہونگے اور منجملہ ان احکام کے ارتفاع عذر نا بھی ہے اور خلاف نقل ہونا اس سے ظاہر ہے کہ مثال کثیرہ شرعیہ میں ہم دیکھتے ہیں کہ وجود غرض اصلی کا نشان بھی نہیں ہوتا اور پھر بھی وہ امور موجود شمار کئے جاتے ہیں۔ حنفیہ کے طور پر تو اسکی مثالیں کثیرہ موجود ہونی ظاہر ہیں ہاں دو چار مثالیں اس قسم کی کہ جنکو غالباً آپ بھی تسلیم کرتے ہونگے عرض کرتا ہوں دیکھئے اگر کسی کافر کے نکاح میں دو بہنیں ہوں اور وہ مشرف باسلام ہو جائیں تو حدیث میں یہ حکم ہے کہ ان دونوں میں سے ایک کے اختیار کر لینے کا زوج کو اختیار ہے اس اختیار سے صاف ظاہر ہے کہ بعد اسلام بھی وہ دونوں بحالہ اس شخص کے نکاح میں ہیں ورنہ اختیار تعیین ہی باطل ہوگا حالانکہ اسپر سب کا اتفاق ہے کہ ان دونوں سے وطی کرنا حرام ہے جو مقدمہ ممہد کیا ہے اسکے موافق تو بمجرد اسلام دونوں کا نکاح باطل ہو جانا چاہئیں کیونکہ مقصود اصلی شارع جو نکاح سے تھا وہ معدوم علیٰ ہذا القیاس اگر کوئی شخص دو بہنوں کو خرید لے تو سب جانتے ہیں

کہ مولیٰ کو اختین پر ملک متعہ حاصل ہی یہی وجہ ہے کہ ان دونوں میں سے جسکو چاہے وطی کیلئے خاص
اور معین کر سکتا ہے حالانکہ غرض نکاح یعنی حلت وطی بہ نسبت اختین مولیٰ کو حاصل نہیں یعنی مولا
کو اختیار نہیں کہ دونوں سے وطی کرے اسکے سوا صائمہ و محرمہ و حائضہ و نفاس میں بھی حلت وطی غرض اصلی
نکاح معدوم ہے اور نکاح جوں کا توں موجود ہی اگر کوئی زوجہ سے ظہار و یا ایلاء کرے تو وطی قبل ادائے کفارہ
حرام ہوتی ہے اور نکاح بخنسہ موجود مکاتب اور مکاتبہ میں ملک موجود ہوتی ہی اور انتفاع خدمت و وطی
ممنوع والداور والدہ وغیرہ ذی رحم محرم کا سبب شرا مملوک ہونا مسلم ورنہ اسکی طرف سے آزاد ہونیکی کیا
معنی اور پھر بھی غرض ملک یعنی حلت انتفاع اشد ممنوع ہوتی ہے اور شرائے ابوین وغیرہ کی صورتمیں
اگر آپ یہ فرمائیں کہ ملک میں آتے ہی آزاد ہو گئے حصول انتفاع کی فرصت ہی کہاں ملی ہو خیر آپ
ہی فتویٰ دیدیجے کہ ابوین وغیرہ اگر اسکے ملک میں رہ سکتی تو اوسکی خدمت وغیرہ اگر انسے حاصل کرتی جائے
ہوتی تو جیسا ان صور میں ملک موجود ہوتی ہے اور علت غائی ملک یعنی حصول انتفاع حرام ہے اور
حصول انتفاع کی حرمت سے عقود مذکورہ باطل نہیں ہوتے بعینہ یہی حال نکاح محارم کا تصور
فرمائیے وہاں بھی بوجہ حصول ارکان نکاح عقد نکاح فی الحقیقت موجود ہاں بوجہ حرمت نکاح فعل
وطی اشد حرام ہوگا مگر اس حرمت وطی سے عقد نکاح باطل و معدوم نہ ہوگا وہو المطلوب در عبارت
ادلہ جسکا خلاصہ یہ کہ بہ نسبت فقدان عبادت جو خاصہ و مقتضائے طبع انسان ہی نوع انسانی سے نکل
جاتا ہی آپکے مفید مدعا نہیں کیونکہ علت غائی خاصہ اور مقتضائے طبع سی عام ہے تو جو علت غائی کہ
لوازم ذات میں محسوب نہ ہوگی جیسا کہ حلت وطی بہ نسبت نکاح ہے اوسکے عدم سے اصل لازم نہ ہوگا
ہاں جو علت غائی کہ لوازم ذات میں داخل ہوگی جیسے عبادت لازم ذات انسانی ہے تو اوسکے زوال سے
زوال ذات لازم ہوگا ثانی کو اول پر قیاس کرنا قیاس مع الفارق ہی اسیوجہ سے ادلہ میں عبادت کو
خاصہ و مقتضائے طبع انسانی کہا ہی علت غائی نہیں کہا تاکہ کسی کو شبہ نہ ہو اور اسکا ثبوت کہ حلت
وطی نکاح کی ذات کو لازم نہیں مفصلاً آگے آتا ہے آپکے مقدمہ ممہدہ کا ابطال تو ہو چکا مگر یہ بات
قابل استفسار اور ہی کہ آپنے امور شارع کو قید اکثر کے ساتھ مقید کیوں کیا ہے شاید آپکے نزدیک
بعض امور شارع ایسے بھی ہیں کہ جن سے کوئی غرض متعلق نہیں بلکہ نعوذ باللہ منافع سے بالکل معرا اور
لغو محض ہی اسکے بعد مجتہد صاحب نے مقدمہ ثانیہ تحریر فرمایا ہی اسکا خلاصہ یہ ہے کہ نکاح سنت نبوی
صلی اللہ علیہ وسلم بلکہ سنت جمیع انبیاء کرام علیہم السلام ہے اور جناب ختمی مآب نے اسکی ترغیب
دلائی ہی اور اسکے اثبات کے لیے حدیثیں بھی نقل فرمائی ہیں مجتہد صاحب سنئے اتنی بات آپکی قابل تسلیم ہے

کہ نفس نکاح سنت انبیاء کرام علیہم السلام ہے اور آپنے اسکی ترغیب بھی دلائی ہے مگر یہ امر بھی ہر ذی
فہم پر ظاہر ہے کہ عقد نکاح میں کوئی امر مبغوض لاحق ہوجائیگا تو مرغوبیت اصلیہ مبدل بمبغوضیت اسی
طرح ہوجائیگی جیسے نکاح حلالہ اور خطبہ مسلم پر خطبہ کرنیسے مرغوبیت وخوبی نکاح مبدل بہ مبغوضیت و قبح
ہوجاتی ہے اور صلوٰۃ جیسی عمدہ واشرف چیز کا حسن بوجہ لحوق ریاء وسمعہ وغیرہ مفاسد دیگر مبدل بہ قبح ہوجاتا ہے
طلوع وغروب کے وقت نماز پڑھنے کیوجہ سے مقبولیت صلوٰۃ مبدل بکراہت ہوجاتی ہے اور صوم نفل کی خوبی بوجہ
عدم امتثال امر زوج معدوم ہوجاتی ہے علی ہذا القیاس عقد بیع وہبہ واجارہ وغیرہ میں بوجہ قبائح خارجیہ
اباحت اصلیہ مبدل بممانعت وعدم جواز ہوجاتی ہے لیکن ان امور خارجیہ کیوجہ سے نہیں ہوتا کہ عقد نکاح وصوم و
صلوٰۃ وبیع وغیرہ معدوم ہوجاویں بلکہ صور مذکورہ بالا میں سب کے نزدیک امور مشار الیہا موجود ومحقق سمجھی
جاتی ہیں ہاں بوجہ مفاسد خارجیہ حسن واباحت اصلی مبدل بہ قبح وعدم جواز ہوجاتا ہے بعینہ یہی قصہ نکاح
محارم میں خیال فرمائیے اسکے بعد جو مجتہد العصر نے مقدمہ ثالثہ تحریر فرمایا ہے اسکا مطلب بھی فقط اتنا ہی ہے
کہ تنفیذ حدود بعد ثبوت نا یوجہا حسب الطاقت علیہ امام پر فرض و واجب ہے کیونکہ مقصود نصب امام سے یہ ہی
ہے مگر حضرت مجتہد نے حسب عادت طول لاطائل کو کام فرمایا ہے اور اس امر بدیہی کے اثبات کیلئے آیات واحادیث
وعبارات فقہ اکبر کو نقل کیا ہے سو اسکے تسلیم میں کسکو تردد ہے مگر خاطر جمع رکھئے انشاء اللہ آپکو بھی اس مقدمہ
سے کچھ نفع نہ ہوگا اتنی بات کو ہم بھی تسلیم کرتے ہیں کہ امام کے نزدیک اگر کسی شخص کی نسبت ثبوت زنا حسب
قواعد شرع یقیناً ہوجاوے تو بیشک اسپر حد زنا جاری کرنی چاہئے مگر کلام تو اس امر میں ہے کہ وطی محارم میں
بعد نکاح حد زنا پائی جاتی ہے یا نہیں اور زنا جب ہی متحقق ہے جب محرمات محل نکاح نہ ہوں اور اسکا حال اوپر عرض کرچکا
ہوں اب ناظرین اوراق کی خدمت عالی میں عرض ہے کہ منجملہ مقدمات مطلوب اگر مقدمہ واحد بھی غلط ہوجاتا
ہے تو ثبوت مطلوب کی کوئی صورت نہیں ہوتی اور جس مطلب کے تمام مقدمات یا غلط ہوں یا ثبوت مدعا میں انکو کچھ
دخل نہ ہو تو پھر ان مقدمات سے حصول مطلوب کی امید رکھنی محض خیال خام ہوگا اور مجتہد صاحب کے مقدمات ثلثہ کی
کیفیت عرض کرچکا ہوں کہ مغالطہ محض ہے اور اختلاط الحق بالباطل کا نمونہ ہے مثلاً مقدمہ اول میں اسقدر
تو درست کہ اگر کوئی عقد محقق ہوا اور باوجود تحقق حصول منافع مقصودہ کی نوبت نہ آئی تو اسکا عدم و
وجود برابر ہے مگر اسپر جو مجتہد صاحب نے اتنا اور مستزاد کر دیا ہے کہ عقد مشار الیہ بوجہ عدم حصول منافع فی الواقع
بھی معدوم محض ہوجائیگا اور اسکا وجود ہی باطل ہوگا یہ قوت اجتہادیہ کا نتیجہ ہے اگرچہ ہم کو تو اسکے تسلیم سے بھی
کچھ مضرت نہیں ہوتی کیونکہ پہلے کہہ چکا ہوں کہ مقصود نکاح تولد اولاد ہے علت وطی نہیں اور جب
حل وطی علت غائی نکاح نہ ہوئی تو پھر آپ کے ارشاد کے تسلیم کر لینے سے بھی ہمکو کچھ مضرت نہیں

علی ہذا القیاس مقدمہ ثانیہ میں اتنی بات تو ٹھیک ہے کہ نکاح ایک مرغوب و مسنون ہے مگر اسکا یہ مطلب سمجھ لینا
کہ اگر کسی وجہ خارجی سے مرغوبیت و مسنونیت جاتی رہیگی تو نکاح ہی اصل سے معدوم محض ہو جائیگا مجتہدین
آخر زمان کا اجتہاد بے بنیاد ہے رہا مقدمہ ثالثہ اسکو حق ہونے میں کسی کو کلام نہیں بلکہ اسکے ساتھ اتنا اور مطلب ازاں بد
سمجھ لینا کہ وطی نکاح محارم مخفی زنا ہے ایک مرد سر دیا ہے مجتہد صاحب سے کوئی پوچھے کہ اگر یہ امر مسلم ہوتا تو پھر خلاف
ہی کیا تھا اختلاف تو اسی میں ہے کہ نکاح محارم کو آپ زنا شمار کرتے ہیں اور ہم بوجہ اجتماع جملہ ارکان نکاح
حقیقی کہتے ہیں آپنے مصادرہ علی المطلوب جیسی لغویات کو تو مسلم کر لیا مگر مطلب ادلہ جو کہ سراسر موافق
عقل و نقل ہے تسلیم نہ کیا انصاف و عقل ہو تو ایسا ہو بعد اسکے مجتہد صاحب نے مقدمہ ثالثہ کے اخیر میں بطور
تتمہ یہ بیان کیا ہے کہ جن حدیثوں میں آیا ہے کہ حتی الوسع حدود کو مسلمین سے دفع کرنا چاہیئے چنانچہ یہ حدیث
اور وادرؤا الحدود عن المسلمین ما استطعتم یا اور وادرؤا الحدود بالشبہات وغیرہ ذلک تو قطع نظر اس سے کہ یہ حدیثیں
ضعیف ہیں کما صرح المحدثون بضعفہا مقابلہ اور معارضہ احادیث صحاح کا نہیں کر سکتیں ہم کہتے ہیں
کہ ان احادیث میں خطاب ہے غیر ائمہ کی طرف الی آخر قال مجتہد صاحب اگرچہ آپ کی اس تقریر سے
ہماری غرض اصلی میں کچھ خلل نہیں آتا اور اسوجہ سے ہم کو اس کی جواب دینے کی کچھ ضرورت نہیں مگر آپکی حدیث
فہمی و حدیث دانی کے اظہار کیلئے یہ عرض ہے کہ اول تو آپکا اس مضمون کی جمیع احادیث کو علی الاطلاق
ضعیف فرما دینا آفتاب پہ خاک ڈالنا ہے بھلا آپنے اس حدیث کو تو ضعیف فرما کر متروک کر دیا مگر
وہ حدیث متفق علیہ کہ جس میں آپ نے زانی سے اقرار زنا سنکر بھی موہنہ پھیر لیا اور جب بہت ہی مبالغہ کیا تو فرمایا
کہ تجھ کو جنون ہے نہیں بلکہ بعض روایات میں ہے کہ اس کا موہنہ سونگھا گیا کہ کہیں شراب تو نہیں پی گیا اسکو بھی
ضعیف فرما دو گے بعض روایات میں یہ بھی ہے کہ بوقت رجم بوجہ ایذا شخص مذکور بھاگا اور بعد رجم جب تمام صحابہ
حاضر خدمت نبوی ہوئے اور یہ قصہ فرار شخص مذکور آپ سے عرض کیا تو آپنے فرمایا ہلا ترکتموہ اب دیکھئے
اول تو وہ شخص مکرر سہ کرر اقرار زنا مفصلاً کر چکا تھا اسکے بعد بہت سی تحقیق و تفتیش کر کے آپنے حکم رجم دیا
اور اثنائے رجم میں جو وہ شخص بھاگا جسکی وجہ بظاہر ایذا معلوم ہوتی ہے ان تمام امور پر بھی آپ نے اس شخص
کے چھوڑنے کا حکم فرمایا بروئے عقل تو بعد حکم رجم اگر شخص مذکور صراحۃً بھی انکار کرتا جب بھی مسموع نہ ہونا چاہیئے
تھا اس سے تو ادرؤا الحدود بالوہم کا حکم معلوم ہوتا ہے اور بالفرض اس مضمون کی اگر تمام حدیثیں ضعیف
بھی ہوں تو فرمایئے تو اسکے مقابل اور معارض کونسی حدیث صحیح ہے جس حدیث کو آپ معارض سمجھے ہو
ہیں وہ ہرگز معارض نہیں جب آپ معارضہ ثابت کرینگے ہم بھی انشاء اللہ جب ہی جواب عرض کرینگے
افسوس باوجود دعوی اجتہاد آپنے یہ خوب بات نکالی ہے کہ بے سوچے سمجھے کوئی سی دو حدیثوں کو معارض

ہے جہاں تک امکان ہو مسلمانوں سے حدود کو دفع کرو ۱۲ ؎ جہاں تک کوشش آدمیوں سے حدود کو ساقط کردو ۱۲ ؎ تم نے اسکو کیوں نہیں چھوڑ دیا ۱۲
؎ اگر امام غلطی کر جائے معافی میں تو بہتر ہے اس سے کہ امام سزا دینے میں غلطی کرے ۱۲

کہہ دیا اور آخر صحت و ضعف سند میں اکثر کسی قدر فرق ہوتا ہی ہے بس ایک کو ناسخ ایک کو منسوخ فرما دیا
اور ابطال احادیث کیلئے خوب قاعدہ نکالا ہے اگر تعارض احادیث کے معنی آپکو معلوم ہوتی تو ایسی
بے سروپا باتیں نہ فرماتے کتب اصول ملاحظہ کیجئے پھر تعارض ثابت کیجئے بیچاری ضعیف حدیث اور دو لحدود تو
آپکے نزدیک منسوخ ہوا اور دو احادیث ما استطعتم پر آپکا عمل ہے دوسرے آپکی یہ تاویل کرنا کہ حدیث
ادرؤ الحدود میں خطاب غیر ائمہ کی طرف گھڑی ہوئی بات ہے اہل فہم تو لفظ ادرؤا ہی سے سمجھتے ہیں کہ بھلا یہ
خطاب ائمہ کو ہے ورنہ استر یا لا تنقلوا یا لا تظہروا وغیرہ فرماتے اور جو کم فہم ہیں انکی سمجھانے کیلئے صراحۃً اس حدیث
کے اخیر میں ارشاد ہے فان الامام ان یخطی فی العفو خیر من ان یخطی فی العقوبۃ مگر جنکو بصیرت اور بصر میں
سے کچھ بھی میسر نہیں وہ اسقدر تصریح کو بھی نہیں سوجھا ہے مگر غضب تو یہ ہے کہ اس حوصلہ پر دعویٰ اجتہاد اور
حدیث دانی تم کیا جاتا ہے رہی یہ بات کہ بعد ثبوت کما ینبغی کوئی اپنے ہوائے نفسانی سے درفع حدود کرنا چاہیے
سو اسکے بطلان میں کسی کو کلام ہے مگر نکاح محارم کو اسپر قیاس کرنا انھیں کا کام ہے جو عقل و فہم خداداد سے
بے بہرہ ہیں اس طول لاطائل کے بعد مجتہد صاحب فرماتے ہیں اب بعد نگارش امور ثلثہ کے یہ گذارش ہے کہ نکاح
کا محرمات سے ممکن الوقوع ہونا بلکہ وقوع میں آجانا مسلم کہ علت فاعلہ موجود علت قابلہ موجود تراضی
ممکن اس سے یہ کب لازم ہے کہ نکاح شرعی حقیقی منعقد ہو جاوے جسکی شرع میں تعریف یہ ہے کہ عقد بین الزوجین
جو سبب حلیت وطی کا ہے کیونکہ جب یہ نکاح شرعی حقیقی منعقد ہو جاتا ہے سب آثار اور لوازم اسکے بھی پائی جاتی
ہیں کہ الشئی اذا ثبت ثبت بلوازمہ ٭

اقول جناب عالی آپنے اتنی الٹا پلٹی کے بعد اس امر کو تسلیم کر لیا کہ نکاح محارم میں جملہ ارکان و ضروریات
نکاح موجود ہوتی ہیں مگر فقط اسوجہ سے کہ لوازم نکاح مثل حل وطی و وجوب مہر و ثبوت نسب چونکہ یہاں
محقق نہیں ہوتی اس نکاح کے معدوم ہونیکے قائل ہوں تو یہ خیال کرنا تھا کہ بعد وجود علت تامہ معلول کا
وجود ایسا بدیہی امر ہے کہ آپکے سوا تمام عالم میں کوئی اسکا منکر نہ ہوگا پھر اسکے کیا معنی کہ ضروریات نکاح تو
سب موجود مگر چونکہ اغراض و منافع اسپر متفرع نہیں ہوئی اسلئے وہ نکاح موجود نہ ہوگا دوسرے یہ کہ ابھی
عرض کر چکا ہوں کہ حل وطی مقاصد و منافع نکاح سے ہے [illegible]
تو لازم نکاح میں ہرگز داخل نہ ہوگی آپنے لوازم و منافع کو مرادف سمجھکر کہا ہے قضیۃ الشئی اذا ثبت
بلوازمہ میں جو لوازم کا لفظ ہے اس سے لوازم حقیقی جو کہ ذات ملزوم سے منفک ہی نہ ہو سکیں مراد ہیں اور
حل وطی ایسا امر نہیں کہ ذات نکاح سے منفک نہ ہو سکے چند مثالیں اس قسم کی عرض اوپر کر چکا ہوں
اور جب حل وطی لوازم نکاح سے خارج ہوئی بلکہ منافع و اغراض نکاح میں محسوب ہوئی تو اس کے

نہ ہونے سے نکاح کا نہ ہونا کیونکر لازم آسکتا ہے مثلاً امکان و حدیث لوازم ذات جملہ اشیاء عالم ہے تو انکی ذات
سے اسکا انفکاک محال ہے اور بشہادت "خلق لکم ما فی الارض جمیعا" علت غائی خلقت جملہ اشیائے عالم
حصول انتفاع بنی آدم ہے اسلئے بسا اوقات اشیاء مذکورہ سے حصول منفعت جو انکے حق میں بمنزلہ علت غائی
تھا منفک ہو جاتا ہے مگر عدم وجود علت غائی یہ نہیں ہوتا کہ اشیائے مذکورہ معدوم محض ہو جاتی ہیں چنانچہ
ہزارہا جانوران صحرائی و دریائی و اثمار و اشجار وغیرہ سے بنی آدم کو مدت العمر حصول انتفاع کی نوبت نہیں آتی
اور اشیائے مذکورہ ایسے ہی موجود رہتی ہیں جیسے درصورت حصول انتفاع موجود رہتیں فقط وصف عیادت کے
زوال سے ذات الشئی معدوم نہیں ہو سکتی ہاں انتفاع حد زنا نفس نکاح لازم ہے چاہیے نکاح حلال ہو
یا حرام کیونکہ علت حد زنا جب فعل زنا ٹھیرا اور نکاح و سفاح میں تضاد ہوا تو بالبداہت نکاح محارم
میں حد زنا مرتفع ہو جائیگی ہاں حرمت نکاح کا وبال اس کے ذمہ ہیگا باقی رہا ثبوت مہر و نسب وغیرہ
لوازم نکاح سو آپکے جواب کے لئے تو یہی کہدینا کافی ہے کہ جائز ہے کہ یہ لوازم نکاح صحیح و حلال ہوں اور آپ کا
مطلب جب ثابت ہو جب امور مذکورہ کو لوازم نفس نکاح کہا جاوے خواہ حلال ہو خواہ حرام اول آپ نفس نکاح
و ثبوت مہر و نسب وغیرہ میں لزوم ثابت کیجئے اسکے بعد نفی لوازم مذکورہ سے نکاح کا دعوی کیجئے اسکے سوا نکاح
محارم میں ثبوت نسب و وجوب مہر بعد وطی کو ہم تسلیم کرتے ہیں اور آپکا یہ ارشاد کہ یہ بات ہر کہ ومہ جانتا ہے
اور اغلب کہ مولف بھی انکار نہ کریگا کہ کوئی حکم ان احکام سے نکاح محارم پر مترتب نہیں ہوتا
آپکے جہل مرکب کا نتیجہ ہے اگر آپ کتب فقہ دیکھتے اور فہم خداداد سے بہرہ رکھتے تو ایسا دعوی ہرگز نہ کرتے بغایت آپکی
غرض ہر کہ ومہ سے نفس نفیس اور مولوی عبید اللہ اور مجتہد العصر مولوی محمد حسین اور قبلہ ارشاد جناب مولوی
نذیر حسین صاحب مع منگی محمد صاحب کتب فقہ کو ملاحظہ فرمائیے دیکھئے نکاح محارم کو شبہ فی العقد میں داخل کیا ہے
ہاں اسمیں اختلاف ہوا ہے کہ شبہ فی العقد شبہ فی الفعل میں داخل ہے یا شبہ فی المحل میں صاحبین نے شق اول کو اختیار
کیا ہے اور عند الامام شق ثانی مسلم ہے اور چونکہ شبہ فی الفعل میں ثبوت نسب و وجوب مہر وغیرہ نہیں ہوتی تو اس وجہ
سے صاحبین نکاح محارم میں ان امور کے ثبوت کے قائل نہیں اور شبہ فی المحل میں چونکہ ثبوت نسب و مہر وغیرہ ہوتا
ہے اسلئے عند الامام نکاح محارم میں بھی یہ امور ثابت ہو جائینگے اور درمختار و شامی و فتح القدیر وغیرہ میں یہ مسئلہ
صراحۃً موجود ہے ملاحظہ فرمائیے بخوف طول نہ ہوتا تو شبہ فی المحل و شبہ فی العقد کی کیفیت مع امثلہ مفصلاً
عرض کرتا مگر چونکہ اکثر کتب فقہ میں یہ بحث مفصلاً مذکور ہے اور قدر ضروری بیان کر چکا ہوں اسلئے اسکو چھوڑتا
ہوں معلوم ہوتا ہے اور بعض علماء نے چونکہ مہر و نسب کی عند الامام ثابت ہونے میں کلام کی ہے مگر اولی
اور ارجح قول اول ہی ہے علاوہ ازیں آپنے جو ثبوت امر مذکورہ کا بالکلیہ انکار کیا تھا اس کا بطلان تو

اظہر من الشمس ہو گیا علیٰ ہذا القیاس آپکا یہ ارشاد کہ نکاح محارم نکاح حقیقی ہوتا تو زوجہ پر تمکین زوج
واجب ہو جاتی اور اسباب میں اُس کی نافرمانی داخل نشوز ہوتی اور اسکی ممانعت احادیث وکتب فقہ میں
موجود ہے اور قاضی کو انہیں تفریق کرنی حرام ہوتی کیونکہ احادیث وآیات میں تفریق زوجین کی نہایت
ممانعت آئی ہے حالانکہ نکاح محارم میں امام کے ذمہ تفریق واجب ہے بعینہ ایسا ہے کہ جیسے سید احمد خاں آیۃ و
طعام الذین اوتوا الکتاب حل لکم" سے گلا مروڑی مرغی کی کھانے کی اجازت نکالتے ہیں افسوس اتنا نہیں
سمجھتے کہ جب وہ نکاح ہی حرام ہے تو استحقاق وطی ہی زوج کو کہاں حاصل ہے جو اسکی مخالفت نشوز مذموم
سمجھا جائے اور یہ نکاح عند الشرع لائق استقرار ہی کہاں ہے جو تفریق ممنوع کہی جائے علاوہ ازیں زوجہ کو اختیار
عدم تمکین زوج اور قاضی کو اختیار تفریق بین الزوجین باوجود نکاح صحیح و حلال بھی بہت جگہ حاصل ہوتا ہے
ہے مثلاً اختین کو بعد اسلام زوج تاوقتیکہ زوج احد الاختین کو نکاح سے خارج نہ کردے عدم تمکین کا اختیار ہے عدم ادائے مہر کی
صورتیں اگر زوجہ تمکین زوج میں حارج ہو تو نشوز نہ سمجھا جائیگا علیٰ ہذا القیاس حائضہ ونفساء وصائمہ
فی رمضان وغیرہ کو سمجھنا چاہئے اسیطرح پر صورت اولیٰ یعنی اختین کے مجتمع ہونیکی صورتیں قاضی جبراً تفریق
کرا سکتا ہے صورت لعان میں بھی قاضی کا تفریق کرنا حدیثوں سے ثابت ہے چنانچہ لفظ ففرق بینہما اسپر دال ہے
اور کوئی کچھ تاویل کرے بھی مگر آپ تو مدعی عمل بالحدیث ہیں آپکو ہرگز گنجائش انکار نہیں زوج کی عنین
ہونیکی صورتیں باوجود نکاح صحیح قاضی تفریق کرسکتا ہے بلکہ ان صورتوں میں قاضی کے ذمہ تفریق واجب ہے
شاید آپ تو ان جمیع صور میں بوجہ عدم تمکین وبسبب تفریق زوجہ اور قاضی کو مستحق وعید سمجھتے ہونگے اور ہمارا
مطلب آیۃ نساءکم حرث لکم سے فقط یہ ہے کہ اصل مقصود نکاح تولد اولاد ہے اور اسبات میں جملہ نساء عالم برابر
ہیں اسلئے سب عورتیں محل نکاح ہیں اور انسے نکاح منعقد ہو سکتا ہے یہ مطلب نہیں کہ عورتوں سے حصول
استمتاع کیلئے نکاح کی بھی ضرورت نہیں جو آپ یہ ارشاد فرماتے ہیں کہ یہ آیۃ اسبات پر دلالت نہیں کرتی
کہ ہر ایک عورت واسطہ تمہاری کھیتی ہے اور یہ ارشاد کہ لفظ نساء جو مضاف ہے طرف ضمیر کم کی بطور اضافت معنویہ
مفید تعریف یا تخصیص اس سے مراد ازواج منکوحہ بنکاح صحیح ہیں دعوی بلا دلیل ہے اول تو سب جانتے ہیں
کہ ایک چیز کو کسی کی طرف ادنیٰ ملابست سے بھی مضاف کر دیا کرتے ہیں اور بدلالت آیۃ خلق لکم من انفسکم
ازواجاً عورتیں مردوں کے لئے بنائی گئی ہیں تو اس علاقہ ظاہرہ کی وجہ سے اگر اضافت کیجائے تو کیا حرج ہے
علاوہ ازیں بہت سے بہت ہوگا تو نساءکم کے معنی ازواجکم کے لئے جاوینگے سو محارم بعد نکاح ازواج
ہو ہی جاتی ہیں ہاں زوجہ سے زوجہ نکاح صحیح یعنی حلال مراد لینا یہ آپکی دھینگا دھینگی ہے فرمائیے
تو سہی یہ قید صحیح آپنے کون سے قرینہ سے سمجھ لی ذرا ہم کو بھی تو سمجھا دیجئے ہم نے جو ادلہ میں لکھا ہے

تھا کہ آیۃ ولا تنکحوا ما نکح آباؤکم میں نکاح کے معنی حقیقی یعنی عقد نکاح مراد ہو معنی مجازی یعنی وطی و مجامعت مراد نہیں اسپر مجتہد صاحب فرماتے ہیں العجب کل العجب کے مولف باوجودیکہ قائل وجوب تقلید امام صاحب کا ہے مہذا برعکس مذہب امام حنفیہ کے لفظ نکاح کے معنی حقیقی عقد کو قرار دیتا ہے حالانکہ لفظ نکاح عند الامام معنی وطی میں حقیقی اور معنی عقد میں مجاز ہے منار کے متن میں ہے "والنکاح حقیقۃ للوطی دون العقد" اور اس مذہب پر دلیل امام صاحب کی تحل لہ من بعد حتی تنکح زوجاً غیرہ ہے انتہی

اقول مجتہد صاحب آپ کو منار کے الفاظ خوب یاد ہیں ہر جگہ بے سمجھے نقل کرنیکو مستعد ہو جاتے ہو اول تو پہلے عرض کر چکا ہوں کہ مجرد قول کسی حنفی کا ہمارے ذمہ واجب التسلیم نہیں ہاں اگر قول امام ہو تو بیشک اسکی جوابدہی کے ہم کفیل ہیں سو آپ ہی فرمائیے کہ منار میں یہ کہاں ہے کہ یہ قول امام کا ہے اسکے سوا صاحب منار نے اگر نکاح حقیقی وطی کو کہہ بھی دیا تو بہت حنفیہ نے اسکا انکار بھی کیا ہے چنانچہ صاحب تفسیر مدارک نے سورۂ احزاب کی تفسیر میں یہ کہا ہے کہ تمام کلام اللہ میں نکاح کے معنی عقد ہی کے آئے ہیں نکاح بمعنی وطی کہیں نہیں آیا یا آپ کے نزدیک مذہب حنفی اقوال صاحب منار و نور الانوار ہی میں منحصر ہے علاوہ ازیں منار کی عبارت یہ ہے والنکاح للوطی دون العقد اور اسکی شرح میں صاحب نور الانوار لکھتے ہیں ای یکون النکاح المذکور فی قولہ تعالیٰ ولا تنکحوا ما نکح آباؤکم من النساء محمولا علی الوطی دون العقد سو اول تو خود آپنے عبارت متن میں حقیقت کی قید کہاں سے شامل کر دی ہے شاید کسی نسخہ میں یہ بھی ہو دوسرے شارح کی محمولا علی الوطی کہنے سے صاف معلوم ہوتا ہے کہ وطی نکاح کے معنی حقیقی نہیں بلکہ بوجہ خارجیہ اس آیۃ خاص میں نکاح کے معنی وطی کے لئے ہیں اور جس کسی نے معنی نکاح کے وطی کیلئے لکھے ہیں تو ساتھ یہ بھی کہدیا ہے کہ یہ معنی بطور مناسبت لغوی کے ہیں کسی نے نہیں کہا کہ مستعمل فی الشرع بھی یہ ہی معنی ہیں رہی آیت فلا تحل لہ من بعد حتی تنکح زوجاً غیرہ اس میں بھی نکاح سے مراد عقد نکاح ہی ہے۔ چنانچہ صاحب نور الانوار نے بھی اسکو تسلیم کیا ہے اور وطی کی قید حدیث عسیلہ سے جو کہ حدیث مشہور ہے بڑھائی ہے اگر نکاح کے معنی وطی کے ہوتے تو پھر اس حدیث کی کیا ضرورت ہے اور اگر ہم سے پوچھیے تو ان تکلفات کی کچھ ضرورت نہیں بلکہ آیت مذکورہ میں نکاح سے مراد عقد ہی ہے اور بدون الحاق عسیلہ قید وطی ضروری سمجھی جاتی ہو ہاں عسیلہ کو بمنزلہ تفسیر آیۃ مذکورہ خیال کیجئے یہ نہیں کہ حدیث مذکور سے کوئی امر زاید علی الآیت مفہوم ہوتا ہے تاکہ حدیث کیلئے ثبوت شہرت کی ضرورت پڑے کیونکہ یہ امر بدیہی ہے اور آپ بھی تسلیم کر آئے ہیں کہ جب تلک کسی

شی سے غرض اصلی موضوع کہ شے حاصل نہیں ہوتی اسوقت تلک اس شیے کا وجود و عدم برابر ہوگا مثلاً کوئی شخص اپنے خادم یا باورچی سے کھانا یا پانی وغیرہ طلب کرے اور وہ شخص اشیائے مطلوبہ لائے اور فقط صورت دکھلا کر قبل حصول منفعت لوٹا لیجاوے تو ظاہر ہے کہ شخص مذکور عہدہ امتثال امر سے سبکدوش نہ ہوگا۔ بلکہ اگر اشیاء مطلوبہ بالکل نہ لاتا تو بھی اتنا ہی نافرمان سمجھا جاتا علی ہذا القیاس مقصود جو حد اختیار زوج میں ہے چونکہ حصول وطی ہے تو قبل حصول مقصد مذکور وجود و عدم نکاح برابر ہوگا صورت اولی میں شخص مذکور کا یہ عذر کہ صاحب مجھکو تو فقط کھانا یا پانی وغیرہ کر لانے کو کہا تھا کہ کھاتے یا پیتے بھی دیجئے جیسا مسموع نہ ہوگا ایسے ہی بروئے انصاف آیۃ کا یہ مطلب سمجھنا کہ محض عقد نکاح کا حکم ہے وطی ہو کہ نہ ہو دور از قیاس ہوگا۔ علاوہ ازیں جن احادیث و آیات میں ظاہر بینوں کو یہ شبہ ہوتا ہے کہ یہاں امام فی نکاح سے وطی مراد لی ہے بالکل غلط ہے ہاں اگر بوجہ قرینہ صارفہ کہیں نکاح سے وطی مراد ہو تو امر آخر ہے ہمارا مطلب یہ ہے کہ بطور مجاز بھی نکاح سے وطی مراد نہیں ہو سکتی اور آپکا یہ ارشاد کہ آیت لا تنکحوا ما نکح آباءکم میں اگر معنی نکاح عقد کے لئے جائینگے تو حرمت مصاہرۃ بالزنا جو مذہب امام ہے مؤلف کیونکر ثابت کریگا اور مذہب امام کو کسطرح محفوظ رکھیگا خیال خام سے کم نہیں۔ مجتہد صاحب کتب فقہ اور حصول کو ملاحظہ فرمائیے سب کی تقریر کا خلاصہ یہ ہے کہ لا تنکحوا ما نکح آباءکم سے حرمت منکوحۃ الاب ثابت ہوتی ہے اور بوجہ اشتراک علت و حرمت موطوۃ الاب کا بھی یہی حکم رکھا ہے اور اسی مسئلہ پر کیا موقوف ہے بیان محرمات میں بہت مسائل قیاسی ہیں۔ ورنہ نص میں تو چند صورتوں کے سوا اوروں کا مذکور بھی نہیں اگر علت و حرمت فقط عقد نکاح ہوتا تو بیشک حرمتیہ آپ کے ثبوت حرمت میں خلل آتا۔ خلاصہ کلام یہ ہے کہ آیت مذکورہ سے صراحتہً مزنیۃ الاب کی حرمت ثابت نہیں ہوتی بلکہ مزنیۃ الاب کو منکوحۃ الاب پر قیاس کرتے ہیں اور علماء نے جو نکاح کے معنی آیۃ مذکورہ میں موطوئہ کہ لئے ہیں اول تو یہ قول مرجوح ہے دوسرے انکی مراد یہ نہیں کہ یہ حقیقی ہیں سب جگہ یہی معنی مقصود ہوں گے اور اس قول کو قول امام سمجھنا تو بالکل بے ٹھکانہ بات ہے بطور سند عبارت طحطاوی نقل کرتا ہوں وہو ہذا۔

"فان الاولی فی الآیۃ ان یراد بالنکاح العقد کما ہو المجمع علیہ ویستدل لثبوت حرمۃ المصاہرہ بالوطی الحرام بدلیل آخر۔"

دیکھئے صاحب طحطاوی اس قول کو مجمع علیہ بتلاتے ہیں اسکے بعد مجتہد صاحب ارشاد فرماتے ہیں ہمارے نزدیک تو بسبب فقدان جملہ احکام اور اغراض نکاح کے ایسے عقد کو بطور مشاکلت نکاح

کہدیا ہے جیسے بیع مابیس عند البایع یا بیع میتہ دوم کو جو مال شرعی نہیں بیع شرعی نہیں کہہ سکتے فقط بطور مشاکلتہ بیع کہہ دیتے ہیں

اقول :- مجتہد صاحب آپ کی اس دعوی بلا دلیل کو کون سنتا ہے افسوس آپ نکاح محارم اور بیع میتہ دوم کو یکساں سمجھتے ہیں اتنا نہیں سمجھتے کہ بیع میتہ دوم میں تو رکن اعظم بیع یعنی مبیع ہی معدوم ہے اور اسلئے اس کے بطلان میں کچھ خفا ہی نہیں اور نکاح محارم میں چونکہ جمیع ارکان نکاح موجود ہیں تو بالضرور نکاح حقیقی ہوگا اور اب اس میں جو خرابی اور فساد آئیگا تو اصل نکاح باطل نہ ہوگا ہاں اگر مثل بیع میتہ دوم اس نکاح میں بھی کوئی رکن معدوم ہوتا تو پھر اس کو اس پر قیاس کرنا بجا تھا اور نکاح محارم میں جملہ ارکان نکاح کا موجود ہونا مفصلاً عرض کر چکا ہوں باقی رہے اغراض و احکام اونکا حال بیان کر آیا ہوں کہ ان کے عدم سے عدم عقد لازم نہیں آتا یہ آپ کی خوش فہمی ہے کہ وجہ بطلان بیع میتہ دوم فقدان و اغراض بیع سمجھتے ہو سب جانتے ہیں کہ وجہ بطلان بیع مذکور فقدان رکن بیع ہے اور جب بیع ہی باطل ہوگئی تو فقدان اغراض بیع ہی باطل ہوگئی تو فقدان اغراض بیع آپ ہی لازم آئیگا اور مقدمہ اول دلیل جناب کی کیفیت مفصل اوپر عرض کر چکا ہوں کہ کسقدر اوسمیں صحیح ہے اور ایجاد جناب اوسمیں کتنا ہے اوس سے ثبوت مطلوب کی امید نہ رکھئے ہاں ثبوت خوش فہمی جناب اس سے ضرور ہوتا ہے اور عبارت ادلہ جس کا حال عرض کر چکا ہوں اوس سے حصول مطلب کی آرزو کرنی خلاف عقل ہے ؛

قول ۔ اور ایسا فعل نکاح حقیقی کیونکہ ہوسکتا ہے کہ اوسکی بعض افراد عند اللہ فاحشہ اور ممقوت ہیں اور پچھلے شرائع میں کبھی اوس کی رخصت نہیں ہوئی قال اللہ تعالیٰ ولا تنکحوا ما نکح اباءکم من النساء الا ما قد سلف انہ کان فاحشۃ ومقتا وساء سبیلا الی الآخر اقول مجتہد صاحب اس استبعاد بلا دلیل کو کوئی نہیں سنتا اول تو آیت مذکور سے یہ بات نہیں نکلتی کہ کسی زمانہ میں نکاح محرمات کی اجازت ہوئی ہی نہیں اور جملہ انہ کان فاحشۃ ومقتا کے اکثر مفسرین یہ معنی لکھتے ہیں کہ ای کان فی علم اللہ یا یوں کہا جائے کہ نکاح محارم فی حد ذاتہ ایک امر ممقوت و مبغوض تھا مگر فقط اتنی بات سے یہ کیا ثابت ہوتا ہے کہ کسی زمانہ میں اس کی اجازت بھی نہیں ہوئی دیکھئے خمر و میسر کے حال میں ارشاد ہے واثمہما اکبر من نفعہما ظاہر ہے کہ زیادتی اثم خمر بہ نسبت منفعتہ جو کہ علت حرمت ہے شراب کا وصف دائمی ہے یہ نہیں کہ شروع اسلام میں تو نفع بڑھا ہوا تھا اوس کے بعد اثم غالب ہوگیا اور باوجود اثم و خباثت خمر کے شروع اسلام وادیان سابقہ میں اوس کے

استعمال کی اجازت دی گئی بعینہٖ یہی حال نکاح محارم کا ہو سکتا ہے کہ مبغوض و ممقوت تو ہمیشہ سے ہو مگر حکم حرمت اب نازل ہوا ہو علاوہ ازیں حضرت آدم علیہ السلام کے زمانہ میں اس نکاح کی اجازت ہوئی ایسی ظاہر بات ہے کہ انکار اوسکا بداہت ہے اور اوسکے مقابلہ میں صاحب ایضاح کا قول ہرگز مسموع نہ ہوگا یا اس قول کی تاویل کیجائیگی اور تفسیر کبیر میں تو یہ بھی لکھا ہے کہ بعض مفسرین نے الا ما قد سلف کے یہ معنی لئے ہیں کہ جو اشخاص محرمات سے قبل نزول نہی نکاح کر چکے ہیں وہ نکاح تو بعینہٖ برقرار رکھا جائے ہاں آئندہ کو اس امر سے باز رہنا چاہیئے اور تھوڑے دنوں بھی حکم رہا کچھ عرصہ کے بعد مطلق ممانعت کر دی گئی یہ بات جدی رہی کہ یہ قول مرجوح ہو دوسرے اگر یہ بات بھی تسلیم کی جائے کہ حضرت آدم علیہ السلام کے زمانہ سے لیکر اب تک کسی زمانہ میں اس نکاح کی اجازت نہیں ہوئی تو پھر بھی یہ کب ثابت ہوتا ہے کہ نکاح باوجود اجتماع جملہ ارکان نکاح محض باطل و معدوم ہو جائے اور اوس کے مرتکب پر حد زنا ہی جاری کی جائے خطبہ مسلم پر خطبہ کرنیکا جواز کسی شریعت میں ثابت نہیں ہوتا مگر نکاح مذکور کے نکاح حقیقی ہونے کے جمہور قایل ہیں وطی حائضہ و نفساء و صائمہ کی اباحت کا کسی دین میں پتا نہیں لگتا مگر اس کا کوئی قایل نہیں کہ اوس کے مرتکب پر حد زنا جاری کی جائے اور آپکا یہ ارشاد کہ اگر نکاح محارم نکاح حقیقی ہوتا ضرور اوس نکاح میں داخل ہوتا جسکو رسول نے مسنون اور مشروع فرمایا ہے بعینہٖ ایسا ہے جیسا کوئی کہنے لگے کہ نکاح حلالہ اور خطبہ مسلم پر نکاح کرنا اگر نکاح حقیقی ہوتا تو ضرور اس نکاح میں داخل ہوتا جسکو رسول مقبول صلی اللہ علیہ وسلم نے مسنون اور مشروع فرمایا ہے اور زوجہ کا خلاف مرضی زوج صوم نفل رکھنا اگر صوم حقیقی ہوتا تو بیشک یہ صوم مسنون و موافق مرضی شارح ہوتا اور نکاح مذکور کی ممانعت ہرگز نہ کی جاتی۔

قولہ کلا بلکہ نکاح کرنا باپ کی زوجہ سے ایسا فعل ہے کہ فاعل اوسکا واجب القتل ہے کما جاء[ع] فی الحدیث عن البراء بن عازب قال مر بی خالی ابو بردۃ ابن نیار و معہ لواء فقلت این تذہب فقال بعثنی النبی صلی اللہ علیہ وسلم الی رجل تزوج امرأۃ ابیہ اٰتیہ برأسہ رواہ الترمذی و ابوداؤد و فی روایتہ لہ وللنسائی و ابن ماجہ والدارمی فامرنی ان اضرب عنقہ و اٰخذ مالہ و فی ہذہ

ع حضرت براء بن عازب سے روایت ہے کہ میرے ماموں حضرت ابو بردہ بن نیار میرے سامنے سے گزرے اور وہ ایک جھنڈا لئے ہوئے تھے میں نے دریافت کیا کہ آپ کہاں جاتے ہیں فرمایا مجھکو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ایک شخص کے پاس بھیجا ہے جس نے اپنی سوتیلی ماں سے نکاح کیا ہے تاکہ میں اوسکا سر قلم کر کے لاؤں یہ ترمذی کی روایت ہے اور دوسری حضرات کی روایت میں یہ ہے کہ مجھکو حکم کیا گیا ہے کہ میں گردن ماروں اور اوسکا مال لوں اور اس روایت میں ماموں کی بجائے ابو بردہ کو چچا کہا ہے ۱۲

الروایۃ قال ثمہ بدل خالی ۔

اقول مجتہد صاحب دیکھیے اس حدیث سے بھی ہمارا ہی مطلب نکلتا ہے کیونکہ اگر نکاح محرمات بعینہ زنا ہوتا تو حضرت ابو بردہ کو اوسکے رجم یا جلد کا ارشاد ہوتا اس قتل سے بشرط فہم خود ظاہر ہے کہ زنا اور نکاح محارم میں فرق زمین و آسمان ہے یہ حدیث تو ہمارے مقابلہ میں جب پیش کی جاتی جب ہم ناکح محرمات کو قابل سزاے سخت مثل قتل وغیرہ کے نہ کہتے ہوں بلکہ ہمارا مدعا تو فقط یہ ہے کہ اوسمیں اور زانی میں فرق ہے اس لئے اوس کو رجم و جلد بطور حد زنا نہ کیا جائیگا سیاستۃً امام کو اختیار ہے چاہے قتل کرے چاہے دریا میں غرق کرے یا اونچی جگہ سے گرادے ورنہ آپ ہی انصاف کیجیے کہ سر کاٹ لینا اور مال چھین لینا حد زنا کس کے نزدیک ہے اور اگر یہ سزا شخص مذکور کو اسوجہ سے دی گئی تھی کہ اوسکا کفر یا ارتداد ظاہر ہوا تھا چنانچہ بعض نے اس قصہ کو اوسپر ہی محمول کیا ہے تب تو آپ کی مطلب براری کو اس حدیث سے کیا علاقہ اسکے بعد جو آپ نے مصنف ابن ابی شیبہ اور سنن اثرم اور اوسط ابن منذر کے حوالہ سے چند روایتیں نقل کی ہیں خلاصہ انکا یہ ہے کہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے فرمایا ہے کہ محلل اور محلل لہ اگر میرے پاس لائی جائیں تو میں اونکو رجم کردوں اور ایک روایت میں محلل اور محللہ کا لفظ ہے علی ہذا القیاس حضرت عبد اللہ بن عمر نے اون دونوں کو زانی اور نکاح حلالہ کو سفاح فرمایا ہے اور نقل روایات کے بعد آپنے یہ کہا ہے کہ پس بنظر ان آثار کے نکاح محرمات ابدیہ جو سراسر باطل اور حرام ہے کسطرح زنا اور سفاح قرار نہ دیا جاویگا اور کیونکر نکاح حقیقی ہوگا ان ہذا الشئی عجائب جناب مجتہد صاحب میں چند بار عرض کرچکا ہوں کہ آپ جب نقل روایات پر آتے ہیں تو پھر بالکل پس و پیش کی نہیں سوجھتی آپ کے مطلب کے موافق ہو یا مخالف ذرا غور تو کیجیے کہ روایات مذکورہ کے بیان سے ہمارے مطلب کی تائید نکلتی ہے یا آپکی دیکھیے جملہ حضرات مجتہدین وغیرہ کا یہ مذہب ہے کہ نکاح حلالہ اگرچہ اشد قبیح ہے اور احادیث میں محلل و محلل لہ پر لعنت آئی ہے مگر محلل و محلل لہ اور محللہ لائق حد زنا کسی کے نزدیک نہیں ہیں اور ظاہر بھی تو ہے کہ جس حالت میں جملہ ارکان نکاح موجود ہوں پھر حد زنا کے کیا معنی اور محلل لہ اگرچہ مرتکب فعل شنیع ہے مگر فعل زنا سے جو کہ موجب حد ہے محض اجنبی ہے اس لئے بالبداہتہ۔

قول حضرت عمر محمول علی سیاستہ ہوگا آپ اور آپکے ہم مشرب اگر خلاف عقل و نقل و جملہ سلف محلل اور محلل لہ پر حد زنا جاری کرنے لگیں تو بعینہ ایسا ہوگا جیسا کوئی شخص خلاف کتاب و سنت و اجماع امت بوجہ وطی حائضہ و نفسا حد زنا جاری کرنے لگے اور چونکہ عزم قلبی

اور بوجہ شہوت اجنبیات کے دیکھنے کو بھی شارع نے زنا فرمایا ہو توان پر بھی رجم و خلد (جلد) کیا جاوے اور
جبکہ محلل و محلل لہ کو صراحۃً قابل رجم فرمادینے سے جمہور کے نزدیک نکاح حلالہ نکاح حقیقی ہونے سے خارج
نہیں ہوتا تو نکاح محرمات کو قتل و افعال کی وجہ سے کسطرح زانی حقیقی کہہ سکتے ہیں خیر یہ امر ہو چکا اب
اور سنئیے ادلہ کاملہ میں بعد ثبوت نکاح محارم بطور مثال یہ بیان کیا تھا کہ نکاح کا حال ایسا سمجھنا
چاہئیے جیسا قتل کا یعنی انزہاق روح وغیرہ جو کہ لوازم قتل ہیں قتل حقیقی سے جدا نہیں ہو سکتے حرام ہو
یا حلال یہ امر جدا رہا کہ قتل اگر حلال ہوگا جیسا قتل کفار تو ابتدائے انزہاق روح کا قاتل سے مواخذہ
نہ ہوگا اور اگر قتل حرام ہوگا جیسا قتل اہل اسلام تو بوجہ امر مذکورہ نوبت مطالبہ و مواخذہ آئے گی بعینہ
یہی حال نکاح کا ہے یعنی انتفائے زنا جو کہ لوازم و ضروریات نکاح سے ہے ہر حالتمیں نکاح کیساتھ رہیگا
نکاح حلال ہو یا حرام یہ فرق جدا رہا کہ اگر نکاح حلال ہوگی تو وطی متفرع علیہ پر کچھ مواخذہ نہ ہوگا اور
اگر نکاح حرام ہوگا جیسے نکاح محارم تو وطی متفرع علیہ بھی اوسی کی وجہ سے حرمت آجائیگی اور جیسا
قتل کفار ہو یا قتل اہل ایمان قتل حقیقی کہلاتا ہے اسی طرح پر نکاح حرام ہو یا حلال نکاح حقیقی کہلائیگا
اسکے اوپر مجتہد صاحب فرماتے ہیں ہاں اگر نکاح محرمات ابدیہ پر آثار نکاح مثل وطی وغیرہ مترتب
ہوتی تو نکاح کہا جاتا جیسا کہ اگر قتل پر آثار قتل مثل انزہاق روح وغیرہ مترتب ہوں تو قتل کہیں
گے والا نہ مگر افسوس اتنا نہیں سمجھتے کہ جیسے انزہاق روح خواہ بوجہ حلال ہو یا حرام لوازم قتل سے ہے
ایسے ہی نفس وطی و انتفائے زنا لوازم نکاح سے ہے حلال ہو یا حرام حل وطی کو لوازم نکاح
سے شمار کرنا یہ آپ کی دھینگا دھینگی ہے چنانچہ یہ مطلب عبارت ادلہ میں موجود مگر آپ حسب عادت
مضمون عبارت سے قطع نظر فرما کر اعتراض کر دیتے ہیں بالجملہ جہاں نکاح حقیقی موجود ہوگا
اسپر وطی و انتفائے زنا ضرور متفرع ہوگا اور جیسا نکاح ہوگا ویسی ہی وطی ہوگی اور وطی نکاح
محارم و وطی زنا اگرچہ دونوں حرام ہیں مگر یہ فرق ہے کہ زنا میں خود وطی ہی حرام ہے اور نکاح
محارم میں چونکہ وطی بعد نکاح حقیقی پائی گئی اس لئے فی نفسہ تو حرام نہ ہوگی ہاں اسوجہ سے کہ اوس
کا مبنی ایک امر حرام ہے اسلئے یہ وطی بھی حرام ہوگی لیکن حد زنا ہر ایک وطی حرام پر جاری نہیں
ہوتی ورنہ وطی حائضہ و نفساء بھی موجب حد زنا ہوتی بلکہ حد زنا اوس وطی حرام پر متفرع ہوتی
ہے کہ جسکا مبنی محض زنا ہو اور نکاح محارم میں چونکہ وجود نکاح حقیقۃً ہوتا ہے تو جو وطی اسپر متفرع
ہوگی وہ موجب حد زنا کیونکہ ہو سکتی ہے جب زنا ہی نہیں تو لوازم زنا کہاں اور آپنے عبارت مذکورہ
ادلہ پر جو یہ اعتراض کیا ہے کہ انزہاق روح جو کہ قتل پر متفرع ہوتا ہے محض بامر تکوینی ہے اور حل وطی

جو نکاح پر مترتب ہوتا ہے با مر تشریعی مترتب ہوتا ہے اور قتل افعال حسیہ میں سے ہے تو نکاح افعال شرعیہ میں سے پھر باوجود اس قدر تفرقہ کے بھی ایک کو دوسرے پر قیاس کرنا بالکل قیاس مع الفارق ہوگا یہ اعتراض جناب کا خلاف عقل ہے مجتہد صاحب مشبہ اور مشبہ بہ کا فقط وجہ شبہ میں شریک ہونا چاہیئے سوائے وجہ شبہ ہزار امور میں بھی اختلاف ہوگا تو کچھ حرج نہیں ورنہ چاہیے زید کا لاسد کہنا بھی غلط ہو جائے اور یہ امر ہر ادنیٰ و اعلیٰ جانتا ہے اور ہم نے صورت قتل کو ادلہ میں بیان کیا ہے چنانچہ یہ امر عبارت ادلہ سے خود ظاہر ہے یعنی جیسا حلت و حرمت حقیقۃ قتل میں کچھ خارج نہیں بلکہ حقیقۃ قتل دونوں سے عام ہے ایسے ہی حقیقت نکاح حلت و حرمت دونوں سے عام ہے یہ مطلب نہیں کہ بدوں کسی دلیل مثبت کے حقیقۃ نکاح محارم محض قیاس علی القتل سے ثابت ہوتی ہے جو آپ قیاس مع الفارق فرمانے لگے اور چونکہ غرض بیان قتل سے فقط بیان کرنا ایسی مثال کا ہے کہ جو امور حسیہ میں سے ہے اور ہر ادنیٰ و اعلیٰ بوجہ محسوسیت اوسکو سمجھ سکتا ہے تو آپ کا اعتراض مذکور اس پیش کرنا بعینہ ایسا ہے مثلاً کوئی زید کالاسد کہے کہ باوجودیکہ زید و اسد ماہیت و لوازم و خواص و عوارض کثیرہ میں مختلف ہیں پھر ایک کو دوسرے پر کیونکر قیاس کر سکتے ہیں الغرض بیان مثال قتل سے بھی یہ امر بداہۃً ثابت ہوتا ہے کہ وجود حقیقی نکاح حلت و حرمت سے عام ہے تو اب آپ کا ارشاد بھی کہ سلمنا قتل مقیس علیہ اور نکاح ہو سکتا ہے معین تو کہتے ہیں کہ ہم کہ اگر انزہاق جو باقرار مولف اسکے آثار سے ہے بعد ایک فعل کے جو بوجہ من الوجوہ مشاکل قتل ہے مترتب نہ ہووے تو اوس کو قتل حقیقی نہ کہیں گے مجازاً قتل کہیں تو ہو سکتا ہے ایسے ہی اگر حل وطی جو آثار نکاح سے ہے بعد ایک عقد کے جو مشابہ نکاح کے ہو مترتب نہ ہووے تو اوسکو بھی نکاح حقیقی نہ کہیں گے مجازاً کہیں تو کچھ مضائقہ نہیں الی آخر یا قال بالکل لغو ہو گیا جب حقیقۃ نکاح حلت و حرمت وطی سے عام ہوئی تو حل وطی کو لوازم و آثار نکاح سے شمار کرنا محض تحکم ہے ہاں بیشک جو نکاح ایسا ہوگا کہ وسپر نہ وطی حلال نہ وطی حرام کچھ بھی متفرع نہ ہو سکے اور اسکے وطی پر احکام زنا مثل رجم حد جاری ہوں تو بیشک وہ نکاح حقیقی نہوگا بلکہ فی الحقیقت نکاح مجازی ہوگا چونکہ نکاح محرمات میں جو وطی ہوتی ہے اوسمیں اور وطی الزنا میں فرق بین ہے کما مر اور اسیوجہ سے اسپر حد زنا مثل رجم و حد مترتب نہیں ہو سکتی تو بالبداہۃ اسکو نکاح حقیقی کہنا پڑیگا اور جیسا بوجہ ظہور آثار و لوازم قتل حرام کو قتل حقیقی ہم کہتے ہیں ایسے ہی نکاح حرام کو بوجہ ظہور آثار و لوازم نکاح یعنی انتفاع زنا نکاح حقیقی کہنا پڑیگا اور جس حالت میں حقیقی بالبداہت موجود نہوں اوسکو خواہ مخواہ مجازی کہنا خلاف عقل ہے

ہاں جس جگہ کہ لوازم و آثار نکاح و قتل یعنی انتفائے زنا اور باقی رہنا روح نہوگا اوسکو نکاح و قتل کہنا مجازی
ہوگا باقی آپنے جو وہ حدیث نقل فرمائی ہے جسمیں آپ نے مصلی کو ارشاد فرمایا ہے کہ جو اوسکے سامنے گذرے
تو اوسکو دفع کردے اور اگر انکار کرے تو اوسکو قتل کرے اور آپنے یہ دعویٰ کیا ہے کہ قتال سے مراد قتال
مجازی ہے یہ آپکی دینداری ہے فرمایئے توسہی مجازی ہونیکی کیا وجہ ہے تمتو قتال کو حقیقی معنی سمجھتے
ہیں باقی اسپر عمل نہو تو یہ کب لازم آتا ہے کہ قتال کے معنی مجازی مراد ہوں دیکھیے جس حدیث میں
آپنے شارب خمر کو چوتھی دفعہ میں قتل کر دینا کا حکم فرمایا ہے وہاں قتل سے مراد قتل حقیقی ہے قتل مجازی
کا کوئی قائل نہیں ہاں یہ سب کے نزدیک مسلم کہ اوسپر عمل بھی نہیں اور اگر کوئی اور مجازی معنی لیتا تو کچھ
عجب بھی نہ تھا آپ دعویٰ عمل بالحدیث کر کے کس منہ سے ایسی تاویلات کرتے ہیں لمیں نہیں تو دعوے کی
تو شرم کرنی چاہئے مصرعہ

وعدہ منع بادہ اے زاہد چہ کافر نعمتیت

اور بالفرض اگر ہم ہمہ بات کو تسلیم بھی کرلیں کہ قتل سے مراد حدیث مذکور میں قتل مجازی ہے تو اس سے
یہ کب لازم آتا ہے کہ جہاں کہیں آثار نکاح و قتل موجود ہوں وہاں بھی فقط بوجہ عروض حرمت و
نکاح و قتل مذکور کو مجازی کہدیا جاوے اور جب یہ نکاح حقیقی ہوا تو انتفاع زنا آپ ہوگا اور درصورت
انتفاء زنا حد آپ گا و خود ہو جائے گی اب دیکھیے تو تقاریر سابقہ ولاحقہ سے یہ بات کالعیان معلوم ہوگئی
کہ نکاح محارم کی صورتمیں توع زنا کی مسلوک ہوگیا یعنی وجود نکاح یقیناً کہا جاوے تو بجا ہے اور آپکا
یہ کہنا کہ ناکح محرمات ابدیہ دو فعل حرام کا مرتکب ہوتا ہے ایک نکاح محرمات دوم وطی محرمات بعد
غور درست نہیں معلوم ہوتا کیونکہ پہلے کہہ چکا ہوں کہ فی الحقیقت نکاح حرام ہے نفس وطی میں خرابی
نہیں کیونکہ متفرع علی النکاح الحقیقی ہے ہاں بوجہ حرمت اصل اوسمیں بھی حرمت آگئی ہے اور بیشک ہم
اس وطی کو اشد حرام ہونیکے قایل ہیں مگر اتنی بات سے یہ لازم نہیں آتا کہ حد زنا اسپر جاری کی جائے
ہاں اگر شرع میں یہ حکم ہوتا کہ جو امور حرمت میں مساوی زنا یا زاید من الزنا ہوں تو
ان سب میں حد زنا جاری کی جائے گی تو بیشک آپ کا فرمانا ٹھیک ہوتا وہو باطل
بالبداہتہ ۞

قولہ بیان ماسابق سے بخوبی واضح دلائح ہوچکا کہ زنہائے محرمات ابدیہ میں کہ بسبب ہونے
محل نکاح کے زوجہ نہیں ہوسکتی اور مرد ناکح زوج نہیں ہوسکتا اور کوئی حکم احکام زوجیت میں سے
اوسپر مترتب نہیں ہوتا اور نیز دیگر کوئی صورت صور حلت میں سے مثل ملک وغیرہ کے پائی نہیں جاتی اور باقرار

مولف حرمت میں نہایت بڑھکر ہی پھر بھی یہ وطی زنا نہ ہوئی تو کیا ہوگی تعریف زنا کی جو ہے ایلاج الفرج فی غیر المحل وہ یہاں پر صادق ہے ۱۲

اقول جناب مجتہد صاحب فرماتے تو سہی آپنے محرمات کے محل نکاح نہ ہونیکی کونسی دلیل بیان کی ہے آپ کی بڑی دلیل اس بارہ میں یہ ہے کہ محرمات ابدیہ سے نکاح کرنا اشد مبغوض و ممقوت اور تمام شرائع میں حرام رہیگا مگر اس دلیل کا حال سب کو معلوم ہے کہ کیسی ہے چنانچہ اوراق گذشتہ میں عرض کر چکا ہوں اور سوائے محل اور ارکان نکاح کا صورت متنازعہ فیہا میں موجود ہونا تو ایسا ظاہر ہے کہ آپ جیسا ظاہر بیں بھی بشرط انصاف اوسکا انکار نہیں کر سکتا اور منجملہ احکام زوجیت ثبوت مہر و نسب وغیرہ کا حال تو جو عرض کر آیا ہوں کتب فقہ میں ملاحظہ فرما لیجئے اکثر علماء نے یہی لکھا ہے کہ عند الامام یہ احکام سب ثابت ہو جائینگے باقی رہا حل وطی جسکو آپ بار بار کہے جاتے ہیں اوس کی کیفیت اوپر عرض کر چکا ہوں کہ حلت وطی کو آثار و لوازم نکاح حقیقی سے فرمانا آپکی خوش فہمی ہے بلکہ حقیقت نکاح حلت و حرمت وطی سے عام ہے ہاں بوجہ نقضا د نکاح و سفاح و انتفائے زنا سے بیشک لوازم نکاح حقیقی سے ہوگا اور یہی آپ کی ذکاوت کا نتیجہ ہے کہ نکاح محرمات میں وطی کی اشد من الزنا ہونے سے زنا حقیقی کہتے ہو اور بطلان نکاح کی دلیل کامل سمجھتے ہو آپنے جو زنا کی تعریف ایلاج الفرج فی غیر المحل بیان کی ہے اول تو اوس کی تسلیم ہی میں ہمکو کلام ہے حنفیہ کی یہاں تو لواطت اگرچہ اشد من الزنا ہے مگر حد زنا اوسپر جاری نہیں کیجاتی ہاں امام کو اسکا اختیار ہے کہ زنا سے بھی زیادہ اوسکو سزا دے پھر حنفیہ کے مقابلہ میں یہ تعریف بیان کرنی آپ کی کونسی اندیشی ہے اس کے سوا تفخیذ وغیرہ میں حد زنا کسی کی نزدیک واجب نہیں ہوتی حالانکہ تعریف جناب بظاہر اوسپر بھی صادق آتی ہے اور یہ عذر آپکا مسموع نہ ہوگا کہ یہ تعریف زنا کی فلاں مصنف یا فلاں عالم حنفی نے کی ہے ہماری آپکی گفتگو مذہب امام پر ہے جب تلک آپ کسی تعریف کا عند الامام مسلم ہونا ثابت نہ کریں گے ہم اوسکو قابل جواب بلکہ قابل التفات بھی نہ سمجھیں گے اسکے عبارت ادلہ جو اخیر اس دفعہ میں ہے اسکا ملخص یہ ہے کہ محارم سے بواسطہ نکاح وطی کرنا اگرچہ زنا نہیں مگر اشد حرام ہونے میں کلام نہیں غایتہ مافی الباب حرمتہ وقاع کو زنا سے عام کہنا پڑیگا اور یہ بات بطور عقل و نقل مسلم ہے بطور نقول تو یوں مسلم کہ جماع حالت حیض و نفاس میں حرام ہے اور زنا نہیں اور بطور معقول یوں کہ اجب التسلیم کہ آثار کا موثر سے عام ہونا معقولات میں مسلم ہے اور باوجود دیداہت مطلب ملخص کو ہماری مجتہد العصر اسپر یہ اعتراض کرتے ہیں کہ حرمتہ نکاح مذکور کو حرمتہ حیض و نفاس پر قیاس فرمانا بعید از عقل ہے خلاف علم اصول ہے کیونکہ علم اصول میں صاف لکھا ہے کہ وطی حیض و نفاس میں قبح لغیرہ ہوتا ہے اور اس کی ثبوت کی لئے عبارت نور الانوار حسب عادت

نقل فرمائی ہے اور وطی محرمات ابدیہ کل احیان میں قبیح بعینہ ہے پس باوجود اس فارق بین کے قیاس کرنا محض قیاس مع الفارق ہے حیف اگر مجتہد صاحب کو کچھ بھی عقل ہوتی تو سمجھ جاتے کہ ہمارا مطلب بیان مثال حیض ونفاس سے ثبوت عمومیہ حرمت وقاع بہ نسبت زنا ہے اب اسپر آپکا یہ اعتراض کرنا بعینہ ایسا ہے کہ مثلاً کوئی کہے کہ زید حیوان ہے تو انسان بھی ضرور ہوگا اور اسکے جواب میں دوسرا شخص کہے کہ حیوانیت مستلزم انسانیت نہیں دیکھیے فرس غنم وغیرہ کو حیوان تو کہہ سکتے ہیں مگر انسانیت کا پتہ بھی نہیں اور اس جواب پر کوئی آپ جیسا ہیں یہ اعتراض کرنے لگے کہ زید کو فرس غنم وغیرہ پر قیاس کرنا بالکل خلاف عقل وقیاس مع الفارق ہے کیونکہ زید کی ماہیت اور زید کے خواص لوازم عوارض کچھ اور انکی کچھ اور یا کوئی کہنے لگے کہ مجتہد العصر محمد احسن صاحب اس زمانہ کے مجتہد ہیں تو عالم وعاقل حقیقت شناس دقیقہ سنج بھی ضرور ہونگے اور اس کے مقابلہ میں کوئی کہنے لگے کہ اس زمانہ میں اجتہاد تعلم وعقل سے عام ہے چنانچہ مجتہدان زمانہ حال مثل مفرطین ومداح مصباح سیکڑوں ایسے ہیں کہ عبارت اردو سمجھنے سے بھی عاری ہیں تو اب اسپر کوئی اگر یہ اعتراض کرنے لگے کہ یہ قیاس مع الفارق ہے کیونکہ مولوی محمد احسن صاحب اور دیگر مجتہدین میں اوصاف وعوارض متعددہ میں تباین واختلاف ہے تو اسکی کم فہمی کی بات ہے اسیطرح ہم نے بھی حرمت وقاع کے زنا سے عموم ظاہر کرنے کے لئے حیض ونفاس کی مثال بیان کی تھی اسپر آپکا اعتراض مذکور پیش کرنا عقل کو جواب دینا ہے علاوہ ازیں اگر آپکے نزدیک حرمت وقاع زنا سے عام نہیں تو خیر یہی فرمائیے اور وطی زوجہ حائضہ ونفساء ومحرمہ وصائمہ ومعتکفہ وغیرہا پر خلاف نصوص جماع حد زنا کا فتوے لگا دیجئے اول تو اس فتوے سے اشتہار اجتہاد دوبالا ہو جاویگا دوسرے کم فہم ہمتیوں کی نظر میں آپکا زہد وتقوی خوب مستحکم ہو جائیگا باقی اسکو آگے آپنے یہ دعوے کیا ہے کہ زنا وطی محرمات سے عام ہے یہ آپکا دعوے بلا دلیل کون سنتا ہے اول اس وطی کا جو نکاح محرمات پر مبنی ومتفرع ہو زنا ہونا ثابت فرمائیے پھر تحقیق دعوے عمومیت کیجئے اور یہ نہو سکے تو ہمارے دلائل ہی پر کچھ اعتراض فرمائیے مگر اعتراض ہو مجنونوں کی بڑ نہ ہو مجتہد صاحب بحمد اللہ آپ کی تقریر کے جواب سے تو فارغ ہو چکا مگر عرض کرنا خیر یہ ہے کہ دیکھئے نکاح محارم کا نکاح حقیقی ہونا ہم نے بدلائل عقلیہ ونقلیہ ثابت کر دیا اور آپ کے جملہ شکوک وشبہات کو رفع کر دیا اب آپکو چاہیئے کہ کوئی نص صریح متفق علیہ قطعی الدلالۃ اسکے مقابلہ میں ہو تو لائیے ورنہ مقتضائے غیرت وانصاف تو یہ ہے کہ اول تو اس مسئلہ کو تسلیم کیجئے اور نہیں تو زبان کو سنبھالئے اور ان لن ترانیوں سے باز آئیے مگر یہ ظاہر ہے کہ اس قسم کی نص صریح تو آپ یا آپکے ہم مشرب لا چکے سو اسکے کہ یا تو وہ آیت واحادیث جو نکاح محرمات حرام ہونے پر دال ہوں بیان کروگے اور یا محرمات کے محل ہونے سے بلا دلیل فقط استبعادی دلیل کے بہروسے انکار کروگے سو یہ ابھی عرض کر آیا ہوں کہ حرمت وقاع زنا سے عام ہے اور حدیث ابو بردہ بن نیار جو اسباب میں

اگر شکم فہم حجۃ قطعی خیال کرتے ہیں بیر و انصاف اور الٹی وطی محرمات کے عدم زنا ہونے پر دال ہے کیا مراد ورنا محرمات کا محل نکاح ہونا اسکی تفصیل بھی اوپر گزر چکی ہے اور اس لئے یہ التماس ہے کہ اگر آپ اس بارہ میں کچھ لب کشائی کریں تو مضامین محرر حقیر کا بلا دلیل انکار فرما دیں بلکہ جو لکھو مدلل ہو مگر آپکے انداز سے ظاہر ہے کہ جواب معقول تو کیا خاک دیگے ہاں حسب عادت بلا وجہ تبریبجئے کو مستعد ہو جاؤگے آپ نے آگے جواب سے ڈیڑہ ورق سیاہ کیا ہے اسمیں تو فقط رفع خجالت کیلئے عبارت ادلہ بتغیر یسیر نقل فرما دی ہے بلکہ آپ کے تصرف فرمانے سے عبارت مذکور ایسی مسخ ہوئی ہے کہ ہر ادنی و اعلی اوسپر ہنستا ہے اور یہیں کچھ منحصر نہیں اکثر جگہ آپنے ادلہ سے اخذ کیا ہے سوا اوس کے جواب میں تو کیا عرض کروں حسب حال ایک شعر پیش کرتا ہوں وبس

شعر

انچہ مردم میکنند بوزینہ ہم　　　آن کند کز مرد بیند دمبدم

والسلام علی من اتبع الہدی ؏

دفعہ عاشر - خلاصہ اس دفعہ کا یہ ہے کہ حضرت سائل لاہوری نے حنفیہ سے تحدید کثیر وہ در دہ کے ساتھ کرنے کی دلیل طلب کی تھی اوس کے جواب میں ادلہ کاملہ میں یہ بیان کیا تھا کہ آپکا مطلب اگر یہ ہے کہ بجائے تحدید دہ در دہ عدم تحدید حق ہے اور حجت اسبارہ میں حدیث الماء طہور ہے تو آپکا مدعا جب ثابت ہو کہ حدیث مذکور میں الف لام طبیعت یا استغراق کا مانا جاوے ورنہ امر کسی دلیل سے قطعی ثابت نہیں بلکہ شان نزول حدیث مذکور اور احادیث دیگر و عمل در آمد زمانہ نبوت و صحابہ وغیرہ اس کے مخالف ہیں بلکہ الف لام حدیث مذکور میں عہد خارجی ماننا پڑیگا اور الف لام عہد کا ہوا تو اب ثبوت عدم تحدید اس حدیث سے معلوم کیونکہ یہ ثبوت عدم تحدید استغراق طبیعت پر موقوف ہے اور اگر بمقابلہ تحدید دہ در دہ آپ در پے تحدید قلتین ہیں اور حدیث قلتین آپکی سند ہے تو اول تو وہ حدیث مضطرب ہے اور اضطراب یا تو بھی آنکی شرط صحت کہاں سے آئیگی جو آپ کا مدعا ثابت ہو دوسری حدیث لا یبولن احدکم جو صحیح متفق علیہ ہے حدیث قلتین کے معارض کیونکہ حدیث لا یبولن سے صاف ظاہر ہے کہ پیشاب وغیرہ کے پڑنیسے کوئی خرابی آتی ہے جسکی پیش بندی ہے سو وہ خرابی بجز نجاست اور کیا ہو گی مگر مضمون لا یحمل الخبث اولا ینجسہ بظاہر اسکے مخالف کیونکہ اس سے نفی نجاست مقصود ہے اور حدیث سابق سے وجود نجاست ثابت علاوہ ازین توافق آثار خاص و عام و ارشادات نبوی و کیفیت زمانہ نبوت اس امر کی موید کہ پانی وقوع نجاست سے نجس قبول کرتا ہے ظہور اثر نجاست ہو کہ نہ ہو ان وجوہ سے حدیث الماء طہور اور حدیث قلتین تو مثبت عدم تحدید و تحدید نہیں اور حدیث لا یبولن بوجہ احتیاط و لحاظ محتمل ہوئی کیونکہ ایسے مقامات

میں بدلالت وجوب طہارت بعد نوم یا حرمت اکل وارقع فی المآء احتیاط واجب ہے ہاں فرق آب قلیل و آب کثیر متفق علیہ ہے اسلئے قلیل کو وقوع نجاست سے ناپاک اور کثیر کو تا وقتیکہ احد الاوصاف متغیر نہوں طاہر سمجھنا ضروری ہوا اور چونکہ فرق آب قلیل و آب کثیر منجملہ محسوسات ہے اور کوئی حدیث صحیح قابل اعتماد دربارہ تحدید قلیل و کثیر موجود نہیں اور حدیث قلتین بوجہ اضطراب نسبے موقع میں حجت نہیں ہوسکتی کیونکہ شرائط ادائے فرائض کے لئے ایسی ہی حجت چاہئے جیسی فرائض کے لئے تو اس لئے اسکو رائے مبتلی بہ پر رکھنا مناسب ہوا کیونکہ ادائے فرائض میں ہر جگہ رائے مبتلی بہ کام آتی ہے ادائے جہاد میں تمیز کافر و مومن ضرور ہے اور سب جانتے ہیں کہ تمیز رائے مبتلی بہ پر چھوڑی گئی ہے علیٰ ہذا القیاس نکاح اور امامت وغیرہ میں زوج امام وغیرہ کا مومن ہونا شرط ہے اور یہ امر رائے مبتلی بہ پر موقوف ہے کیونکہ سب جانتے ہیں کہ ایمان کا بھی اپنا اپنا رائے کی بات ہے کیونکہ اصل ایمان امر قلبی ہے سو جب امام صاحب نے یہ دیکھا کہ رائے مبتلی بہ اس بات میں حجت کاملہ ہے تو بنا چاری اوسی کی رائے پر رکھنا ضرور ہوا باقی رہا وہ دردہ سو اوسپر شور و شغب کرنا امر بیجا ہے اوسکو کسی نے حنفیہ میں سے اصل مذہب نہیں کہا ہاں کسی کی بھی رائے ہو تو مضائقہ نہیں سو چونکہ اتفاق سے اکثر کی رائے اسی طرف گئی اس لئے یہی مشہور اور معمول بہ عند المتاخرین ہو گیا اور جو عوام صاحب رائے نہیں ہوتے انکے لئے یہ رائے تکیہ گاہ ہے حجت نظر آتی ورنہ اصل مذہب یہی ہے جو رائے مبتلی بہ میں آئے اب گذارش یہ ہے کہ آپ کے پاس اگر کوئی حدیث حسب شرائط مسلمہ اشتہار صحیح جس کی صحت میں کسی کو کلام نہ ہو اور وہ حدیث ثبوت مدعا کے لئے نص صریح قطعی الدلالۃ بھی ہو موجود ہو تو پیش کیجئے اور دس کی جگہ بیس لیجئے ورنہ ان لن ترانیوں سے تائب ہو جیئے کیونکہ حدیث الماء طہور اور حدیث قلتین سے تو آپ کی مطلب برابری معلوم کما مر حدیث الماء طہور اول تو صحیح متفق علیہ نہیں کیونکہ بخاری و مسلم نے تو اسکو لیا ہی نہیں اور باقی اہل کتب ستہ میں سے کسی نے اسکی تصحیح نہیں فرمائی دیکھئے امام ترمذی نے بروایت ابو اسامہ روایت کر کے فرمایا ہے لم یر حدیث ابی سعید فی بیر بضاعۃ احسن مما روی ابو اسامہ اور باوجود اس کے حدیث مذکور کو حسن کہا ہے صحیح نہیں فرمایا تو اب اگر کوئی صحیح بھی کہتا ہے تو اول تو صحۃ متفق علیہ آپ کی شرط کے موافق کہاں سے آئے گی اور قطع نظر اس سب کے اگر صحیح متفق علیہ مان بھی لیجئے تو پھر اسکا کیا جواب کہ حضرت سائل کی شرط ثانی یعنی ثبوت مدعا کے لئے نص صریح قطعی الدلالۃ ہونا اوسمیں مفقود ہے کما ہو ظاہر باقی رہی حدیث قلتین اول تو اسکو بہت سے ائمہ معتبرین مثل علی بن مدینی و ابن عبد البر وغیرہ غیر ثابت و ضعیف

فرماتے ہیں اور بپاس خاطر جناب اگر سب امور سے قطع نظر کرکے تصحیح مصححین کا اعتبار بھی کیا جاوے
تب بھی حضرت سائل کی یہ شرط کہ اس حدیث کی صحت میں کسی کو کلام نہ ہو قیامت تلک بھی
حدیث قلتین میں محقق نہ ہوگی اور اگر صحت اجماعی متفق علیہ کے وہ معنی لئے جاویں جو کہ حضرت
سائل نے بعد تنبیہ اپنے اشتہار ثانی میں گھڑے ہیں تو قطع نظر اوس کے کہ وہ مطلب الفاظ مذکورہ
اشتہار اول کی مخالف ہے پھر بھی صحت متفق علیہ مخترعہ سائل حدیث قلتین میں مسلم نہیں (ومن ادعی
فعلیہ البیان) جب کوئی صاحب درپے اثبات ہونگے اسوقت ہم بھی انشاء اللہ تعالیٰ اجوبہ عرض کرینگے
بالجملہ حدیث الماء طہور اور حدیث قلتین تو موافق شرائط مسلمہ حضرت سائل نہ ہوئیں بضرورۃ ہوا کہ اور
کوئی حدیث صحیح متفق علیہ جو کہ ثبوت مدعا کے لئے نص صریح قطعی الدلالۃ بھی ہو اگر موجود ہو تو
بیان فرمائیے یہ خلاصہ اور ماحصل ہے اس کا جواب ادلہ کاملہ میں بیان کیا گیا اب مصنف مصباح مجتہد محمد احسن
صاحب اسکے مقابلہ میں اپنے جوہر اجتہاد ظاہر کرتے ہیں اونکو عرض کرتا ہوں ؛

قولہ ہرگاہ دہ دردہ کوئی اصل مذہب نہیں فقط رائے کی بات ہے تو ناحق آپنے اتنا پیچ پیچ
اپنی تقریر پر تزویر میں برتا جواب سائل اتنا ہی کافی تھا کہ دہ دردہ اصل مذہب نہیں البتہ اگر اس
تقریر طویل الذیل کو عوض اتنا اور زیادہ فرما دیتے کہ بعض کتب حنفیہ میں جو اسپر عمل کرنا واجب
لکھا ہے تو یہ غلط ہے تو اور زیادہ عنایت ہوتی اور اہل علم کے اس طعن سے جو آپ پر وارد کرتے ہیں
کہ سوال پر سوال کرنا مناظرہ کے خلاف ہے چھوٹ جاتے انتہی ملخصاً ؛

اقول **بحولہ** مجتہد صاحب اس عبارت ادلہ کاملہ کا یہ مطلب تھا کہ سائل لاہوری نے جو ثبوت
تحدید دہ دردہ کے لئے حدیث صحیح متفق علیہ ہم سے طلب فرمائی ہے سراسر بیجا ہے کیونکہ دہ دردہ
اصل مذہب نہیں مذہب حنفیہ اسبارہ میں علیٰ تفویض رائے مبتلیٰ بہ ہے مگر چونکہ بعض اکابر کی رائے
یہی ہوئی تو اب دہ دردہ منجملہ افراد رائے مبتلیٰ بہ ہو گیا نہ کہ اوسکے مخالف اور ان کے حق میں
یہی مقدار حسب قاعدہ امام معتبر ہو گئی ہاں وہ عوام جو کہ صاحب رائے نہیں اور ان کی رائے
پہ چھوڑنے میں اندیشہ فساد امور دینی ہے اون کے لئے یہ تحریر چونکہ تکیہ گاہ بے حجت نظر آئی
اس لئے بعض اکابر نے اون کے لئے حد مقرر کر دے سو اب حضرت سائل کا ایسے
امور کے لئے حجت قطعی طلب کرنا اون کی ناواقفی پر دال ہے سو الحمد للہ اس امر کو تو مصنف
مصباح نے بھی تسلیم کر لیا چنانچہ فرماتے ہیں کہ سائل کے سوال کا جواب فقط اتنا ہی کافی تھا کہ دہ
دردہ کوئی اصل مذہب نہیں باقی یہ اعتراض کرنا کہ اسکے سوا جو امور ضمن تقریر ادلہ میں موجود ہیں

محض طول لاطائل اور خلاف قاعدہ ومناظرہ سوال پر سوال کرنا ہے مجتہد صاحب کی کم فہمی ہے
مجتہد صاحب بیشک آپ کے سائل لاہوری کا جواب تو بقول آپ کے اوسیقدر کافی تھا مگر بایں ارادہ کامل
ہیں اس خیال سے کہ مجتہدین آخرالزماں فقط اس سوال کے جواب کو سن کر کب ساکت ہوئیں گے بلکہ
حدیث قلتین یا حدیث الثمار طہور کو ضرور پیش کریں گے بنظر پیش بندی اون کا جواب بھی عرض کر دیا
تھا تو سوال پر سوال ہی نہیں چہ جائیکہ خلاف قانون مناظرہ ہو تماشہ ہے کہ آپ یہ بھی فرماتے ہیں کہ سوال
کا جواب فقط اتنا ہی کافی تھا اور پھر یہ بھی فرماتے ہو سوال پر سوال کرنا خلاف مناظرہ ہے جناب من
خلاف قانون مناظرہ تو جب کہا ہوتا کہ ہم آپکے سوال کا جواب نہ دیتے اور اس کی عوض کیف ما
تفق آپ سے کوئی سوال کرتے ہم نے تو بقول آپکے جواب کافی ہی بیان کر دیا اور اس کے علاوہ
آپکے خیالات آئندہ کا بھی انسداد کر دیا چنانچہ آپنے اس تمام دفعہ میں بجز ان خیالات مسدودہ کے
اور کوئی نئی بات نہیں فرمائی کما سیاتی اور سوال پر سوال کرنیکا طعن اس محل میں انشاء اللہ
تعالی بجز آپکے مقرظین ومداحین وامثالہم کے اور کوئی ہم پر نہ کریگا اور جو علماء دہ دردہ پر عمل کرنیکو
واجب فرماتے ہیں آپ جیسوں سے تو اونکی تغلیط انشاء اللہ تعالی قیامت تک نہو سکیگی ہاں انکا بیان
مطلب بے مثل سائل لاہوری اگر کسی کی سمجھ میں آئے تو پھر جتنے اعتراضات چاہے کیجئے جن حضرات نے اسپر
عمل واجب کہا ہے انکا یہ مطلب نہیں کہ یہ اصل مذہب ہے بلکہ اونکا مذہب بعینہ مذہب امام ہے مگر چونکہ
اکثر متاخرین کی رائے میں فرق مابین القلیل والکثیر یہی مقدار نظر آئی اسلئے بوجہ انتظام عوام اون
علماء نے عوام کیلئے یہی حد مقرر فرما دی کیونکہ ادہر تو بعض اکابر مبتلی بہ کی رائے بھی یہی ہوتی ادھر
انتظام عوام جو اہل رائے نہیں اسمیں پورے طور سے متصور چنانچہ درمختار میں ہے لکن[ع] فی النہر وانت
خبیر بان اعتبار العشر اضبط ولاسیما فی حق من لا رائے لہ من العوام فلذا افتی بہ المتاخرون الاعلام
اور شامی میں اسی قول کی شرح میں لکن ذکر بعض المحشین عن شیخ الاسلام العلامۃ سعید الدین الدیری

ع لیکن نہر میں ہے اور تم واقف ہو کہ دہ دردہ کا اعتبار کرنا زیادہ منضبط اور مستحکم ہے۔ خصوصاً ایسے عوام کیلئے جن کی
کوئی صحیح رائے نہیں ہو سکتی اسی لئے دہ دردہ پر علماء متاخرین نے فتوے دیا ہے ۱۲ ع بعض حاشیہ نویسوں نے نقل کیا ہے کہ علامہ
سعید الدین دیری نے اپنے رسالہ۔ زالعوص الراقی فی حکم یا بالفاقی میں اسی چیز کو محقق قرار دیا ہے جسکو اصحاب متون نے اختیار کیا ہے یعنی دہ
دردہ کا اعتبار اور جنہوں نے اسکا خلاف کیا ہے ان کی سخت تردید کی ہے اور اس کے متعلق تقریباً سو نقلیں پیش کی ہیں حتی کہ یہ کہہ دیا کہ جب
تمہیں وقعیت اور ادراک نہ حاصل ہو تو اگر کسی ماہر کو دیکھو تو اس سے جھگڑو مت رشتاً اگرچہ تم خود نہیں دیکھ سکے تو جن لوگوں نے اپنی آنکھ
سے چاند دیکھا ہے ان کی بات مانو (ترجمہ اشعار) پھر علامہ شامی فرماتے ہیں کہ ظاہر ہے کہ صاحب ہدایہ اور قاضی خاں جیسے متاخرین
جو ابن حجر سے بہتر ہیں جنہوں نے دہ دردہ پر فتوی دیا ہے وہ ہم سے زیادہ مذہب سے واقف تھے۔ لہذا ہم پر ان کی اتباع لازم ہے اور
شارح کا وہ قول اسی کی تائید کرتا ہے جو رسم المفتی میں ہے کہ ہم پر تو اسی کا اتباع لازم ہے جس کو ان حضرات نے راجح
اور صحیح قرار دیا ہے جیسا کہ اگر وہ حضرات اپنی زندگی میں فتوا دیتے ۱۲

فی رسالت القول الراقی فی حکم بناء الفساقی انہ حقق فیہا ما اختارہ اصحاب المتون من اعتبار العشر فی عشر ورد فیہا علی من قال بخلافہ ردًّا بلیغاً اور دلنحوا من مائۃ نقل ناطقۃ بالصواب الی ان قال

شعر

واذا کنت فی لمدارک غرًّا ثم ابصرت حاذقاً لا تماری

واذا لم تر الہلال فسلم لاناس راوہ بالابصار - ولا یخفی ان المتاخرین الذین افتوا بالعشر کصاحب الہدایہ وقاضی خان وغیرہ ہما من اہل الترجیح ہم اعلم بالمذہب منا فعلینا اتباعہم ویؤیدہ ما قدمہ الشارح فی رسم المفتی واما نحن فعلینا اتباع ما رجحوہ وما صححوہ کما لو افتونا فی حیاتہم انتہی ؛؛

مجتہد صاحب بغور ملاحظہ فرمائیے کہ یہ ائمہ اہل ترجیح عشر فی عشر پر عمل کرنیکو مختار و اضبط فرماتے جسکا یہ مطلب ہے کہ یہ اکابر اسپر عمل کرنیکو اصل مذہب تو نہیں فرماتے مگر بوجہ دیگر اسپر عمل کرنا اضبط احسن ہے باقی آپ کا یہ فرمانا کہ بحر الرائق وغیرہ میں اسپر حتماً عمل کرنیکو غلط کہا ہے ول تلون ائمہ مرجحین کے مقابلہ میں صاحب بحر کا قول مسموع نہ ہوگا سو اگر نظر انصاف سے دیکھئے تو صاحب بحر کے قول میں اور اقوال سابقہ میں تناقض نہیں کیونکہ اقوال سابقہ کا مطلب فقط یہ ہے کہ چونکہ عشر فی عشر کو اکابر متاخرین نے جنمیں بعض عند الفقہاء مرجحین میں شمار ہوتے ہیں معتبر فرمایا ہے اور عوام کے لئے اضبط و اصلح بھی ہے اس لئے اسپر عمل کرنا مختار و عمدہ ہوگا ان حضرات کا یہ مطلب نہیں کہ اصل مذہب حنفیہ بھی یہاں یہ ہے عوام کو جو اہل رائے نہیں اور انکی رائے کا اعتبار نہیں اون کے حق میں بھی قول ضروری العمل ہونا مناسب معلوم ہوتا ہے سو اس مضمون کو صاحب بحر بھی تسلیم فرماتے ہیں چنانچہ اونکی عبارت یہ ہے فان قلت ان فی النہایۃ وکثیرۃ من الکتب ان الفتوی علی اعتبار العشر فی العشر واختیارہ اصحاب المتون فکیف ساغ لہم ترجیح المذہب قلت لما کان مذہب ابی حنیفۃ التفویض الی رأی المبتلی بہ وکان الرأی یختلف بل من الناس من لا رأی لہ اعتبر المشائخ العشر فی العشر توسعۃ وتیسیرا علی الناس اہل فہم بنظر انصاف ملاحظہ فرماویں کہ صاحب بحر کی اس عبارت سے مطلب معروض بلا صاف ظاہر ہے یا نہیں دیکھئے صاحب بحر کی عبارت اس امر پر دال ہے کہ عشر فی عشر اصل مذہب حنفیہ نہیں اور اصحاب متون نے جو اسکو اختیار کیا ہے تو اس کی بھی یہی وجہ ہے کہ ادہر تو بعض اکابر کی تحری رائے ہوتی ادھر عوام کیلئے اسمیں تیسیر نظر آئی اسلئے اکابر متاخرین نے اسکو مفتی بہ قرار دیا اور یہی مطلب عبارات کو سابقہ کا تھا تو اب ہم یہ تمام اقوال مع قول صاحب بحر وغیرہ متوافق بھی ہوگئے اور عشر

کہ امور دینیہ میں انکی کوئی رائے نہیں ہوتی تو عوام کی سہولت کیلئے اور آسانی کے لئے دہ در دہ ہی کا اعتبار کر لیا ۱۲

فی عشر کے مفتی بہ ہونیکی وجہ بھی معلوم ہوگئی بلکہ صاحب بحر کے کلام سے صاف ظاہر ہے کہ جملہ علما کے
نزدیک معتبر رائے مبتلی بہ ہے مگر جب یہ دیکھا کہ عوام کی رائے اس بارہ میں کام نہیں دے سکتی تو اس لئے بعض اکابر
نے اپنے نزدیک مبتلی بہ کی ایک فرد احسن و اولی دیکھکر انتظام عوام کے لئے مقرر فرما دی جسکا خلاصہ یہ
نکلا کہ تحدید عشر فی عشر درحقیقت قول امام کی تشریح ہے نہ کہ مخالف اور اگر صاحب بحر کے قول کو
بتدبیر دیکھا جاوے تو بشہادت ذوق سلیم یوں مفہوم ہوتا ہے کہ حضرت امام نے جبکہ فرق قلیل و کثیر کو رائے مبتلی بہ پر
حوالہ فرما دیا اور اکابر متاخرین نے اسکی تحدید دہ در دہ کیساتھ مقرر کی تب صاحب بحر وغیرہ علماء کو یہ کھٹکا
ہوا کہ مبادا کوئی ظاہر بین بوجہ تحدید متاخرین دہ در دہ کو اصل مذہب حنفیہ سمجھکر مثل مجتہد لاہوری کے
اعتراض کرنے لگے اور ثبوت اسکا دلائل شرعیہ سے مانگنے لگے تو اسلئے صاحب بحر نے دہ در دہ پر وجوباً عمل کرنیکو رد
کر دیا اب اس قول بحر پر یہ اعتراض ہوا کہ تم تو عشر فی عشر وجوباً عمل کرنیکو تسلیم نہیں کرتے حالانکہ متاخرین
معتبرین علماء حنفیہ و اصحاب متون نے اسکو مفتی بہ قرار دیا ہے تو ان اکابر کے مقابلہ میں تمہاری تغلیط کب معتبر ہو سکتی
ہے تو پھر اسکا جواب صاحب بحر قلت فرما کر دیا کرتے ہیں کہ چونکہ حضرت امام کا مذہب اسباب میں اعتبار رائے مبتلی
بہ تھا اور عوام جو اہل رائے نہیں انکو اسپر کرنا دشوار تھا اسلئے اکابر متاخرین نے تیسیراً علی الناس اس تحدید کو مناسب
سمجھکر مفتی بہ قرار دیا ہے اور انکا مذہب خلاف ارشاد امام ہرگز نہیں اور صاحب بحر نے جو اس تحدید کو واجب العمل نہیں
فرمایا تو انہوں نے وجوب اصلی کا انکار کیا ہے خلاصہ یہ ہوا کہ اصل ہے تو رائے مبتلی بہ پر عمل کرنا واجب ہے نہ کہ دہ در دہ پر
ہاں بوجہ مصلحت مذکورہ متاخرین نے دہ در دہ پر عمل کرنا مفتی بہ قرار دیا ہے بالجملہ صاحب بحر کو اصل میں ان
لوگوں کو اعتراض کا جواب دینا منظور ہے جو کہ ثبوت عشر فی عشر کیلئے دلیل شرعی مانگتے ہیں ورنہ خلاصہ جواب یہی
ہے کہ یہ اصل مذہب حنفیہ ہی نہیں جو ہم سے کوئی دلیل شرعی طلب کرے مگر چونکہ اس جواب پر یہ شبہ ہو سکتا تھا کہ یہ جواب
جملہ اہل متون کے خلاف ہے تو اس لئے صاحب بحر نے اسکو نقل کر کے اسکا یہ جواب دیدیا کہ اصل مذہب تو رائے مبتلی بہ ہے
مگر متاخرین نے برائے انتظام احکام شریعت اس حد کو خاص اپنے نزدیک احسن سمجھکر مفتی بہ فرما دیا ہے تو اب
تحدید دہ در دہ کی وجہ سے نہ مذہب حنفیہ پر کچھ اعتراض ہو سکے نہ متاخرین و مصنفین پر اس تصریح کے بعد بھی
آپ وہی اپنی سمجھیں تو یا قسمت یا نصیب یا بخت اب اس تحدید کے لئے مجتہدان زمان حال کی نص صریح
قطعی الدلالۃ طلب فرمانا محض تعصب و جہالت ہے باتفاق علماء اس قسم کے امور کیلئے نص صریح ضروری
نہیں بلکہ رائے مبتلی بہ اعتبار عرف و قیاس علماء اس قسم کی تحدیدات کیلئے حجت کافی ہے دیکھئے باتفاق
علماء عمل قلیل مفسد صلوۃ نہیں اور عمل کثیر سب کے نزدیک مفسد صلوۃ ہے حالانکہ اسکی تحدید کسی حدیث
خاص سے ثابت نہیں ہوتی آپ تو مجتہد ہیں بسم اللہ اگر ہو سکے تو ثبوت فرق قلیل و کثیر کے لئے آپ ہی کوئی

نص صریح قطعی الدلالۃ بیان فرمائے آپ سے نہ ہو سکے تو حضرت سائل و مقرظین و مداحین و شیخ
الطائفہ سے استمداد فرمائیے دیکھئے حضرت شاہ صاحب رحمۃ اللہ علیہ مصفی میں فرماتے ہیں ترجمہ
گوید رضی اللہ عنہ، واضح باد کہ اتفاق کردہ اند علما بر آنکہ فعل یسیر مبطل نماز نیست در فتاوی عالمگیری
مذکور است کہ اگر طفلے یا جامہ بر دوش خود برداشت نمازش فاسد نشود اگر در برداشتن چیزے بہ
تکلف آن بر دارد فساد نماز است و در منہاج مذکور است کہ کثرت عمل بعرف معلوم می شود لیکن قول صحیح نزدیک
فقیر در حد کثرت و قلت آن است کہ تامل کردہ شود در افعال آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم در نماز مانند حمل امامہ و عمر
عائشہ و فتح باب حجرہ و نزول از منبر و صعود بر آن آنچہ اہل عقل حکم کنند کہ کمتر است از ان افعال یا برابر آن است جائز و قلیل
گویند الی آخر ما قال دیکھئے شاہ صاحب کے ارشاد سے صاف ظاہر ہے کہ شناخت قلیل کا مدار اس امر پر ہے کہ بعد مشاہدہ و ملاحظہ
افعال نبوی اہل عقل کے نزدیک جو امر اس کی برابر یا کم ہو وہ فعل قلیل ہے ورنہ کثیر اور صاحب منہاج نے اوسکو
صاف عرف پر حوالہ کیا ہے جس سے صاف ظاہر ہے کہ عمل کثیر و قلیل کی تمیز و تحدید کیلئے اہل عقل کی رائے دلیل کافی ہے تو اب
اگر کوئی صاحب تدبیر و عقل بعد ملاحظہ عرف و افعال نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم قلیل و کثیر کی شناخت کے
لئے کوئی ایسا قاعدہ کلیہ تجویز فرماوے کہ جسپر عوام بھی دیکھ کے عمل کر لیں تو آپ ہی فرمائیے یہ امر قابل تحسین
ہے یا لائق نفرین اور کوئی شخص اس باب میں یعنی تعیین حد قلیل و کثیر کیلئے حدیث صحیح متفق علیہ طلب کرے
تو آپ ہی فرمائیے کہ اوسکا کیا جواب ہو گا مجتہد صاحب صحیح عرض کرتا ہوں کہ اہل فہم کو تو حسب ارشاد رسول
النصف العلم سائل لاہوری کے علم کی حقیقت اس سوال ہی سے معلوم ہو جاویگی ہاں مخمور نشہ ظاہر
پرستی اس قسم کے امور کی جسقدر چاہیں توصیف و تعریف کریں اور اس قسم کے امور شریعت کے اندر بہت سے
ہیں اگر کوئی صاحب کتب احادیث کو بہ تدبر ملاحظہ فرماویں گے تو انشاء اللہ تعالی عرض احقر کی تصدیق
کریں گے اگر ہمارے مجتہد صاحب کی طرح احکام کے ثبوت کیلئے بھی حدیث صحیح متفق علیہ قطعی الدلالۃ ہی
ضروری ہوگی تو شریعت کا اللہ تعالے حافظ ہے شعر

گر ہمین اجتہاد خواہی کرد
کار ملت تمام خواہد شد

بطور نمونہ ہم نے ایک مثال عرض کر دی ہے اگر آپ حسب شرائط مسلمہ خود فرق عمل کثیر و قلیل کو نص
صریح قطعی الدلالۃ سے ایسی طرح پر ثابت فرما دینگے کہ ہر خاص و عام ذی رائے ہو یا غیر ذی رائے اوسپر
بلا تردد عمل کرے تو پھر اور بعض امور کی تحدید ہم آپ سے دریافت کریں گے اسکے بعد مجتہد محمد احسن صاحب
بقصد مخرومہا اپنا مدعا مدلل ثابت فرماتے ہیں جسکا خلاصہ یہ ہے کہ درباره ماء مجتہد صاحب کا یہ مشرب ہے کہ پانی
قلیل ہو یا کثیر وقوع نجاست سے ہرگز ناپاک نہ ہو گا تاوقتیکہ اوسکے اوصاف ثلثہ رنگ یا بو یا مزہ نہ بدل جائے اور اس کے

ثبوت کے لئے حدیث الماء طہور پیش کرتے ہیں مگر چونکہ ادلہ میں مدلل یہ امر ثابت کر دیا تھا کہ تاوقتیکہ آپ یہ ثابت نہ فرماوینگے کہ حدیث مذکور میں الف لام استغراق کا ہے نہ کہ عہد کا جب تک آپ کا استعمال اس حدیث سے غیر معتبر و ادعائے محض سمجھا دے گا تو اس لئے مجتہد صاحب نے اول تو عبارت مختصر معانی نقل فرمائی ہے جسکا خلاصہ یہ ہے کہ الف لام حقیقت سے کبھی استغراق مقصود ہوتا ہے مثل ان الانسان لفی خسر کے کیونکہ اگر لفظ الانسان پر الف لام استغراق نہ مانا جاوے تو پھر استثنا جو کہ دخول مستثنے کو مستثنے منہ میں مقتضی ہے صحیح نہ ہوگا جسکا خلاصہ یہ نکلا کہ مستثنے منہ پر الف استغراق کا داخل ہوتا ہے پھر اس قاعدہ کے بیان کے بعد مجتہد صاحب حنفی دو حدیثیں نقل فرمائی ہیں عن ابی سعید عن ابی امامۃ الباہلی قال قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ان الماء لا ینجسہ شئی الا ما غلب علی ریحہ وطعمہ ولونہ اخرجہ ابن ماجہ و فی روایۃ البیہقی ان الماء طہور الا ان تغیر ریحہ او طعمہ او لونہ بنجاسۃ تحدث فیہ ان دونوں روایتوں کو نقل کرکے فرماتے ہیں ؎

قولہ اگر کلمہ الماء میں الف لام استغراق کا نہ ہوتا تو یہ استثنا متصل بموجب قواعد عربیہ کے ہرگز درست نہ ہوتا اور اگر آپ کہیں کہ ان الماء طہور لا ینجسہ شئی کے سوا جو زیادت بروایت ابن ماجہ اور بیہقی آئی ہے اوسکو محدثین نے ضعیف کہا ہے تو اجماع تمہارا اوس زیادت کے ساتھ باطل ہوا تو کہتا ہوں میں کہ ہمنے اس زیادت کے ضعف کو باختیار اسناد کے تسلیم کیا لاکن آپ اسکو کیا کیجیے گا کہ امام صاحب تو حدیث ضعیف کو بھی رائے سے مقدم اور افضل رکھتے ہیں کما سیاتی اور مسئلہ دہ در دہ کو آپ فرما ہی چکے ہیں کہ ایک رائے اور قیاس کی بات ہے تو ما نحن فیہ میں حدیث ضعیف کو بھی رائے پر کیونکر مقدم نہ رکھینگے انتہے

اقول و بہ نستعین جاننا چاہئے کہ ادلہ کاملہ میں مجتہد محمد حسین صاحب سے ہمنے یہ سوال کیا تھا کہ حدیث الماء طہور آپ کی مفید مدعا جب ہو سکتی ہے کہ الف لام حدیث مذکور میں استغراق کے لئے مانا جائے ورنہ درصورت عہد آپ کا مطلب اس سے حاصل ہونا معلوم۔ سو اب مجتہد مولوی محمد احسن صاحب سلمہ اس مدعا کے ثبوت کیلئے عبارت مذکورہ بالا رقم فرماتے ہیں جسکا خلاصہ کل دو امر ہوئے تو یہ کیف کہ الف لام جو مستثنے منہ پر داخل ہوتا ہے موافق التصریح عبارت مختصر معانی وہ الف لام استغراق کا ہوتا ہے دوسرے دو روایتیں ابن ماجہ اور بیہقی کی نقل کرکے مجتہد محمد احسن صاحب حنفی نے یہ ثابت فرمایا ہے کہ لفظ ماء حدیث الماء طہور میں مستثنی منہ واقع ہوا ہے کما مر تو اب ان دونوں امروں کے ملانے سے یہ بات محقق ہو گئی کہ حدیث الماء طہور میں الف لام عہد کا ہرگز نہیں بلکہ استغراق کا ہے وہو المطلوب تو خلاصہ دلیل صاحب مصباح تھا اب ہماری عرض بھی سنیئے اول تو یہ امر محفوظ رکھنا چاہئے کہ الف لام جو مستثنے منہ پر داخل ہوتا ہے اسکا مفید استغراق ہونا

مسلم مگر یہ ضروری نہیں کہ وہ استغراق حقیقی یعنی متناول لجمیع الافراد الحقیقیۃ ہی ہوا کرے بلکہ ایسے موقع میں جیسا کبھی الف لام استغراق سے استغراق حقیقی مراد ہوتا ہے ایسا ہی بسا اوقات استغراق مختص بمکان مخصوص یا زمان وغیرہ بھی حسب قرائن وہاں مراد ہوتا ہے چنانچہ اسی مختصر معانی میں جسکی پڑھنے کی ہمکو آپ ترغیب دلا رہے ہیں عبارات مرقومہ جناب کی چند سطر بعد موجود ہے وہو ہذاعہ الاستغراق ضربان حقیقی وہو ان یراد کل فرد مما یتناولہ اللفظ بحسب اللغۃ نحو عالم الغیب والشہادۃ ای کل غیب وشہادۃ وعرفی وہو ان یراد کل فرد مما یتناولہ اللفظ بحسب متفاہم العرف نحو جمع الامیر الصاغۃ ای صاغۃ بلدہ او اطراف مملکتہ لانہ المفہوم عرفا لا صاغۃ الدنیا انتہیٰ بشرط فہم یہ عبارت مدعا معروضہ بالبداہت دال ہے اور اگر بوجہ قوت اجتہاد تقلید مختصر معانی ممنوع وموجب عار ہے تو اور ونکو ویسی عبارت سے کیوں الزام دیا جاتا ہے مع ہذا اسکا کیا علاج کہ قرآن وحدیث میں بھی حسب تسلیم علماء یہ امر موجود ہے مزید اطمینان کے لئے ایک آیت کی مثال عرض کرتا ہوں وَاِذْ قُلْنَا لِلْمَلٰٓئِكَةِ اسْجُدُوْا لِاٰدَمَ فَسَجَدُوْٓا اِلَّآ اِبْلِيْسَ کی تفسیر کو ملاحظہ فرمائیے حضرت عبداللہ بن عباس وغیرہ علماء کا یہ مذہب ہے کہ ملائکہ مامور بسجود حضرت آدم علیہ السلام خاص ملائکہ زمین تھے تمام ملائکہ علیہم السلام مامور نہ تھے باوجودیکہ آیات کثیرہ میں ملائک معروف باللام مستثنیٰ منہ واقع ہوا ہے گو مذہب جمہور مفسرین آیۃ نہ ہو مگر آج تک علماء مفسرین میں سے قول ابن عباس وغیرہ پر کسی نے یہ اعتراض نہیں کیا کہ اس موقع میں چونکہ معرف باللام مستثنیٰ منہ واقع ہوئے ہیں اسلئے استغراق حقیقی مراد ہونا چاہیئے استغراق نوعی یعنی خاص ملائکۃ الارض مراد لینا غلط ہے اس سے بشرط فہم صاف ظاہر ہے کہ ایسے موقع میں استغراق حقیقی مراد لینا ضرور نہیں بسا اوقات حسب موقع استغراق نوعی بھی مراد ہوتا ہے تفسیر کبیر و معالم التنزیل و بیضاوی و عباسی وغیرہ کو ملاحظہ فرما لیجئے دیکھیئے احقر راست عرض کرتا ہے یا نہیں بلکہ آیت کریمہ فَسَجَدَ الْمَلٰٓئِكَةُ كُلُّهُمْ اَجْمَعُوْنَ اِلَّآ اِبْلِيْسَ میں تو معرف باللام کے مستثنیٰ منہ واقع ہونے کے علاوہ لفظ کلہم واجمعون بھی تاکید در تاکید کر رہے ہیں مگر اسقدر تاکیدات پر بھی مفسرین مشار الیہ ملائکہ سے خاص ملائکۃ الارض ہی مراد لیتے ہیں چنانچہ آیت اخیرہ کی تفسیر معالم التنزیل

عہ استغراق کی دو قسمیں ہیں حقیقی اور عرفی استغراق حقیقی یہ ہے کہ لفظ اپنے لغوی معنی کے اعتبار سے جن افراد کو شامل ہو وہ تمام مراد ہوں۔ جیسے عالم الغیب والشہادۃ۔ یعنی غائب اور حاضر کے ہر ہر فرد کو جاننے والا (یہاں الغیب اور الشہادۃ میں الف لام استغراق کا ہے اور استغراق حقیقی مراد ہے) دوسری قسم استغراق عرفی۔ یعنی لفظ ان تمام افراد کو شامل ہو جو عرف کے لحاظ سے اس لفظ کے ماتحت مانے جاتے ہیں۔ مثلاً جمع الامیر الصاغۃ (صاغۃ جمع صائغ کی۔ سنار کو کہتے ہیں الف لام استغراق عرفی کا ہے) مطلب یہ ہے کہ امیر نے اپنے شہر یا اپنی حکومت کے تمام دنیا بھر کے سنار مراد نہیں کیونکہ عرفاً ایسے موقع پر شہر یا قلمرو کے سنار ہی مراد ہونگے) ۱۲ عہ جب کہ ہم نے کہا فرشتوں سے کہ سجدہ کرو آدم کو تو سجدہ کیا سب نے سوا ابلیس کے ۱۲

میں موجود ہے فسجد والملٰئکۃ الذین امروا بالسجود لفظ ملائکہ معرف باللام ومستثنیٰ منہ مقید بقید الذین امروا بالسجود کیا ہی دوسری مثال صحیح بخاری شریف میں مروی ہی کمل من الرجال کثیر ولم تکمل من النساء الا مریم بنت عمران واسیۃ امرأۃ فرعون وفضل عائشہ الخ دیکھو باوجودیکہ لفظ النساء معرف باللام مستثنیٰ منہ واقع ہوا ہی مگر کوئی بھی اس سے استغراق حقیقی مراد نہیں لیتا ورنہ حضرت فاطمہ وخدیجہ وغیرہما کو غیر کامل ماننا پڑیگا اور اسکا کوئی بھی قائل نہیں ہی چنانچہ فتح الباری میں علامہ ابن حجر اس کی شرح میں فرماتے ہیں قال المراد من تقدم زمانہ صلی اللہ علیہ وسلم ولم یتعرض لاحد من نساء زمانہ الا لعائشہ انتہیٰ۔ بالجملہ آیۃ کریمہ میں تو مستثنیٰ منہ معرف باللام سے استغراق نوعی اور حدیث مذکورہ میں استغراق مختص بزمان معین مراد لیا ہے آپکے قاعدہ مسطورہ کے بھروسے کسی نے بھی ان مواقع میں استغراق حقیقی کو ضروری نہیں فرمایا اور مثال مذکورہ سابق میں اگر کوئی استثنا کرکے کہے جمع الامیر الصاغۃ الا زیداً تو سارے جہان کے نزدیک استثنا درست ہے باوجودیکہ حسب تصریح علامہ سعد الدین صاغۃ سے مراد صاغۃ اکیلا ہی ہونگے استغراق حقیقی ہرگز نہ ہوگا سو جب حسب تصریحات علمائے بیان ومفسرین وعبارت حدیث سے یہ امر محقق ہو گیا کہ مستثنیٰ منہ کی معرف باللام ہونے سے استغراق حقیقی کا مراد ہونا ضروری نہیں بلکہ حسب موقع استغراق عرفی مختص بالنوع یا بالزمان وغیرہ بھی مراد ہوتا ہے تو اب ہم ان دونوں حدیثوں مرقومہ بالا کی طرف متوجہ ہوکر مجتہد محمد احسن صاحب کی استدلال کی خوبی بیان کرتے ہیں حدیث اول جسکے الفاظ یہ ہیں الماء طہور لا ینجسہ شئی الا ما غلب علی ریحہ وطعمہ ولونہ اس کے دیکھنے سے تو یوں معلوم ہوتا ہے کہ مجتہد صاحب اس حدیث کی نقل کے وقت عقل وفہم کی تقلید کو بھی جواب دے بیٹھے تھے کیونکہ حدیث مذکور میں تو لفظ شئی مستثنیٰ منہ واقع ہوا ہی لفظ الماء کہ جسمیں گفتگو ہی اوسکو مستثنیٰ منہ کون کہتا ہی جو مجتہد صاحب یہ فرمانے لگے سو اگر کلمہ الماء میں الف لام استغراق کا ہوتا تو استثنا متصل موجب قواعد عربیہ کے ہرگز درست نہ ہوتا انتہیٰ مجتہد صاحب اس عبارت میں مستثنیٰ منہ لفظ شئی ہی جسکے یہ معنی ہوئے کہ پانی کو کوئی چیز نجس نہیں کرتی مگر وہ چیز جو کہ پانی کے احد الاوصاف پر غالب آجائے مگر یوں معلوم ہوتا ہے کہ آپ تو مثل اون بھولے کے کہ جسنے دو اور دو کے جواب میں چار روٹیاں کہا تھا حدیث مذکور میں اپنے ثبوت مدعا کے لئے لفظ ماء کو بلا دلیل مستثنیٰ منہ قرار دیکر یہ مطلب سمجھ لیا کہ سارے پانی خواہ قلیل

عہ یعنی سجدہ کیا ان فرشتوں نے جن کو حکم کیا گیا تھا ۱۲ عہ مردوں میں سے بہت سے کامل ہوئے مگر عورتوں میں سے مریم بنت عمران کامل ہوئیں۔ اور آسیہ فرعون کی بیوی اور حضرت عائشہ کی فضیلت ایسی ہی ہے جیسے ثرید کو فضیلت سب طعاموں پر ۱۲ عہ مراد وہ عورتیں جو رسول اللہ علیہ وسلم کے عہد مبارک سے پیشتر گذریں اور حضرت عائشہ کے علاوہ اپنے زمانہ کی عورتوں کی جانب حضور نے تعرض نہیں فرمایا ۱۲

ہوں یا کثیر کوئی شئے اونکو ناپاک نہیں کرتی مگر اس پانی کہ جسکے احد الاوصاف پر شئے نجس کا غلبہ
ہوجاوے مگر ظاہر ہو کہ بلا دلیل قریب کو چھوڑ کر بعید کو مستثنیٰ منہ کون تسلیم کرے گا آپکے معنی
کے ثبوت کے لئے کوئی حجت ہو تو عنایت فرما کر بیان کیجئے ورنہ دعویٰ بلا دلیل بلکہ مخالف دلیل
بیان کرنے سے بشرط حیا بجز ندامت اور کیا حاصل ہوگا باقی رہی حدیث ثانی جسکے الفاظ یہ ہیں ان
الماء طہور الا ان تغیر ریحہ و طعمہ لونہ بنجاستہ تحدث فیہ سو اسکو دیکھ کر ظاہر بینوں کو بیشک یہی خیال
ہوگا کہ لفظ ماء مستثنیٰ منہ ہے مگر بعد تدبر معلوم ہوتا ہے کہ یہاں بھی لفظ ماء مستثنیٰ منہ نہیں بلکہ مستثنیٰ منہ لفظ
وقت یا حالت وامثالہا مقدر ہے اور تقدیر یہ ہے کہ الماء طہور فی کل زمان وحالۃ الا فی وقت تغیر او حالۃ
تغیر بنجاستہ تحدث فیہ یعنی وہ پانی جس کے باب میں یہ حدیث وارد ہے ہر وقت یا ہر حالت میں
پاک ہے مگر اسوقت اور اوس حالتمیں کہ بوجہ وقوع نجاست سے اوسکی احد الاوصاف میں تغیر آجاوے
میرے نزدیک بشرط انصاف یہ مطلب ایسا ظاہر باہر ہے کہ انشاء اللہ تعالیٰ اس کی تسلیم میں کوئی
عاقل متامل نہ ہوگا مگر افسوس آپنے ان دونوں حدیثوں میں کسی کا ترجمہ بھی بیان نہ فرمایا معلوم نہیں کہ
آپ واقعی مطلب ہی نہیں سمجھے یا بوجہ مصلحت ضروری اسموقع میں اغماض فرمایا اور اگر آپ کو ان معنی
میں تردد ہو تو وجہ تردد بیان فرمائیے قرآن وحدیث و کلام فصحا میں اسکی نظائر بکثرت موجود ہیں
دیکھئے شعر متنبی میں بھی یہی معنی موجود ہیں شعر

ویقدم الا علی ان یفر ویقدر الا علی ان یزید

یعنی ممدوح تمام امور پر اقدام کرتا ہے مگر لڑائی میں بھاگ جانے پر اور ممدوح جملہ امور پر قادر ہے
مگر اور زیادہ رتبہ حاصل کرنے پر کیونکہ رتبہ ممدوح غایتہ کو پہنچ گیا ہے زیادتی کی گنجائش نہیں ہر
ادنیٰ اعلیٰ جانتا ہے کہ شعر مذکور کے دونوں مصراع میں مستثنیٰ منہ علی کل شئی یا امر امثالہا مقدر ہے
مگر کیا عجب ہے آپ مثل حدیث مذکور اس شعر میں بھی مرجع ضمیر یقدم اور یقدر کو مستثنیٰ منہ فرمائیں
مگر اسکا کیا علاج کہ اس شعر میں مرجع ضمیر حقیقی ہی مستثنیٰ منہ ہو ہی نہیں سکتا اور جسکو کچھ بھی فہم ہوگا وہ بداہۃً
جانتا ہے کہ شعر مذکور میں ممدوح شاعر اگر کوئی قوم بھی ہوتی اور ضمیر جمع لائی جاتی جب بھی مستثنیٰ منہ
حسب بیان سابق مقدر ہی ماننا پڑتا آپکے مشرب کی موافق یہ ہوتا کہ اس قوم کو مستثنیٰ منہ قرار
دیا جاتا کما ہو الظاہر بعینہ یہی مطلب حدیث مذکور میں سمجھنا چاہئے یعنے حدیث مذکور میں حکم کیفیات
ماء شارع علیہ السلام کو بیان فرمانا منظور ہے کہ کب نجس ہوجاتا ہے اور کب تلک طاہر رہتا ہے پھر
اس حیثیت سے بیان کرنا مقصود نہیں کہ کونسے افراد ماء طاہر ہیں اور کونسے افراد نجس ہیں جو آپ لف

لام کو استغراق کا فرماتے ہیں اور یہی حال متنبی کے اس شعر کا ؎

ان یقبح الحسن الا عند طلعۃ　　فالعبد یقبح الا عند سید

جس اہل علم سے پوچھو گے وہ مطلب یہی کہیگا ان یقبح الحسن فی کل محل او موضع الا عند طلعۃ المحبوب فالعبد یقبح فی کل محل و مکان الا عند سیدہ یعنی اگر سوائے طلعت محبوب کے حسن سب جگہ قبیح معلوم ہوتا ہے تو کچھ مضائقہ نہیں کیونکہ عبد بھی سوائے خدمت سید کے سب جگہ قبیح معلوم ہوتا ہے ہاں آپکی مشرب کے موافق تقدیر شعر یہ ہونی چاہئے ان یقبح کل حسن الا حسنا یکون عند طلعۃ المحبوب فکل عبد قبیح لا عبد ایکون عند سیدہ یعنی اگر تمام افراد حسن کے بجز اوس حسن کے جو کہ طلعت محبوب میں ہے قبیح ہیں تو کچھ مضائقہ نہیں کیونکہ تمام افراد عبد کے بھی سوائے اوس عبد کے جو کہ خدمت مولا میں حاضر ہو قبیح ہے مگر میں جانتا ہوں کہ انشاء اللہ تعالی بجز آپکے یہ معنی ان الفاظ سے کوئی نہ سمجھیگا اور اگر علوم عربیہ کی تقلید مخالف اجتہاد ہے تو دیکھئے خود کلام مجید میں ارشاد ہے وما نقموا منہم الا ان یومنوا باللہ العزیز الحمید دیکھئے حضرت شاہ ولی اللہ صاحب رحمۃ اللہ علیہ اسکا ترجمہ فرماتے ہیں وعیب نکردند از ایشان مگر این خصلت را کہ ایمان آرند بخدائے غالب ستودہ کار انتہے جس سے صاف ظاہر ہے مستثنے منہ آیت مذکورہ میں لفظ خصلت مقدر ہے ہاں آپکے ارشاد کے موافق یہ معنی ہونے چاہئے کہ عیب نکردند از ایشان مگر کسانے را کہ ایمان آرند بخدائے غالب مگر ان معنی کو قطع نظر اس سے کہ آیت سابقہ کے بالکل مخالف ہیں کوئی عاقل تسلیم نہ کریگا ایک مثال حدیث کی بھی ملاحظہ فرمائیے جب حضرات صحابہ رضوان اللہ تعالی علیہم اجمعین سفر تبوک میں اہل حجر کے مقامات پر گذرے تو فخر عالم علیہ وعلی الہ الصلوۃ والسلام نے ارشاد فرمایا لا تدخلوا علی ہولاء المعذبین الا ان تکونوا باکین یعنی مت داخل ہو تم ان معذبین کی جگہ میں کسی طرح پر مگر حالت بکا اور گریہ کیساتھ مگر آپکے طور پر یہ مطلب ہونا چاہئے کہ نہ داخل ہو انکی جگہ میں مگر وہ شخص جو کہ روتا ہو تم میں سے مگر یہ مطلب اس عبارت سے سمجھنا مجتہدین زمانہ حال ہی سے ہو سکتا ہے ہاں اگر حدیث ثانی میں الا ان تغیر کی عوض لا تغیر ارشاد ہوتا تو پھر آپکا مدعا اس سے سمجھنا کسیقدر درست تھا مگر معلوم نہیں آپ اب تک اپنا مدعا بھی اچھی طرح سمجھے ہیں یا بے سوچے سمجھے بنام خدا از دیاد برکت کے لئے یہ دونوں حدیثیں درج کتاب فرمائی ہیں اگر یہی بات ہے تو ہماری یہ خامہ فرسائی نکمی ہی گئی اور آپکی ساتھ روکر مفت اپنی آنکھیں بھی کھوئیں بالجملہ اس تقریر سے یہ امر بحمد اللہ تعالی خوب محقق ہو گیا کہ دونوں حدیثیں مفید مدعائے مجتہد صاحب ہرگز نہیں کیونکہ حسب معروضہ بالا یہ حدیثیں مفید مدعا جناب جب ہوتیں کہ جب حسب ارشاد جناب انمیں مستثنے منہ لفظ ما ہوتا مگر ہم نے بالتفصیل

اس کی تغلیط بیان کر دی ہے اور یہ بات محقق کر دی کہ مستثنیٰ منہ حدیث اول میں شئی صراحۃً موجود ہے
اور حدیث ثانی میں مستثنیٰ منہ لفظ وقت یا زمان یا حالت یا اشیاء معتدبہا مقدر ہے اب آپکو چاہیے کہ کسی دلیل
قطعی سے ان حدیثوں میں لفظ ما کا مستثنیٰ منہ ہونا ثابت فرمائیے ورنہ ثبوت مدعا سے ہاتھ اٹھائیے اب
اس جواب قطعی کی تعلیم ہم کو نسی اور نواب کی احتیاج نہیں مگر بپاس خاطر جناب یوں جی چاہتا ہے کہ
امور مذکورہ بالا سے قطع نظر کر کے بعد تسلیم مدعائے جناب بھی جواب دیگر سے آپکی اطمینان کر دی جاوے سو یہ
امر تو پہلے مع امثلہ مفصلاً عرض کر چکا ہوں کہ مستثنیٰ منہ پر جو الف لام داخل ہوتا ہے اسکا مفید استغراق
ہونا تو مسلم مگر استغراق حقیقی ہونا ضرور نہیں بلکہ بسا اوقات استغراق مخصوص بنوع واحد یا مخصوص
بوقت و حالت معین مراد ہوتا ہے تو اب اگرچہ ہم آپکے ارشاد کے موافق حدیثین مذکورین میں لفظ ما کو ہی
مستثنیٰ منہ تسلیم کر لیں اور الف لام کو مفید استغراق بھی مان لیویں تو بھی ہم عرض کرتے ہیں کہ استغراق
نوعی مراد ہے نہ کہ استغراق حقیقی اور مطلب حدیثین یہ ہوگا کہ ماء کثیر وقوع نجاست سے جب ناپاک ہوگا
جبکہ احد الاوصاف میں تغیر آجاوے اور یہ معنے ہمارا بلکہ جمہور کا مذہب ہے اور مدعا حضور فقط استغراق ہی
نہیں نکلتا بلکہ جب تلک استغراق حقیقی ثابت نہ ہو آپ کی مطلب برآری معلوم کیونکہ آپ کا
مطلب تو جب ثابت ہو کہ جب حدیثین کا مطلب یہ سمجھا جاوے کہ کوئی فرد پایا جائیگا خواہ قلیل ہو خواہ
کثیر بدون غلبہ نجاست کے ناپاک نہ ہوگا وہ غیر مسلم عندنا بالجملہ ہم نے آپ کی خاطر الف لام کو مفید استغراق
کا مان لیا مگر استغراق حقیقی ہو نہیں سکتی آپ کے پاس کیا دلیل ہے چونکہ پانی کی دو نوع ہیں ایک قلیل دوسری
کثیر تو ہم بعد تسلیم استغراق اس موقع ماء سے ماء کثیر مراد لیکر استغراق نوعی کو تسلیم کرتے ہیں یعنی ماء کثیر کی
کوئی فرد بدون غلبہ نجاست ناپاک نہ ہوگی اور آپکا مدعا جب ثابت ہو کہ جب استغراق حقیقی
مانا جائے اور یہ امر مفصلاً مع امثلہ گزر چکا ہے کہ اس موقع میں استغراق حقیقی درست نہیں
اب اگر آپکے پاس کوئی حجت قطعی اس امر کے ثبوت کے لئے ہو کہ ان حدیثوں میں استغراق
حقیقی مراد ہے تو بیان فرمائیے جو دلیل آپ پہلی بیان کر چکے ہیں اس کو تو گو ہم آپکے ارشاد کے
موافق مان بھی لیا جائے تو مطلق استغراق خواہ حقیقی ہو خواہ غیر حقیقی ثابت ہوتا ہے مگر فقط اتنی بات
سے تا وقتیکہ استغراق حقیقی نہ مانا جائے آپ کو کیا نفع اب ہم مجبور و بے قصور ہیں ہماری مروت دیکھئے
کہ آپ کی خاطر سے ہم نے تو جواب اول واجب التسلیم سے قطع نظر کر کے آپکے ارشاد کو بعینہٖ تسلیم
کر لیا اور استغراق فرمودہ جناب کو سر دست منظور لیا تھا مگر خوبی قسمت کہ استغراق سے بھی کام
نہ نکلا اور آپ نے یہ غضب کیا کہ حقیقی و غیر حقیقی کا نام بھی نہ لیا دلیل تو آپ کیا بیان کرتے

مگر مجتہد صاحب کی انصاف پرستی سے کچھ بعید نہیں کہ بجائے اعتراف قصور ہمکو ہی اونٹا ملزم بنادیں
اور فرمائیں کہ مطلق استغراق سے استغراق حقیقی ہی مراد ہوتا ہے اور بجائے ثبوت استغراق حقیقی
استغراق غیر حقیقی کا ثبوت ان حدیثوں میں ہم سے ہی طلب کرنے لگیں اس لئے یوں مناسب ہے
کہ اس مرحلہ کو بھی طے کیا جاوے اور عذر آئندہ کا جواب پہلے ہی عرض کر دیا جائے تو سنئے یہ
بات تو پہلے محقق ہو چکی کہ مستثنی منہ پر جو الف لام داخل ہوتا ہے وہ مطلق استغراق پر دال ہوتا ہے
ہاں حسب موقع و محل کہیں استغراق حقیقی کہیں عرفی مراد ہوتا ہے باقی رہا یہ امر کہ حدیثین سابقین
میں جو الف لام ہے وہ کونسے استغراق پر دال ہے سو بے جرؤت انصاف تو مجتہد صاحب کو
ذرہ پروا جب تھا کہ کسی حجت قطعی سے استغراق حقیقی ثابت فرماتے مگر تبرعاً ہمکو ہی استغراق
نوعی ثابت کرنا پڑا دیکھئے حدیث ولوغ کلب سے جس سے پانی کا کتے کے منہ ڈالنے سے ناپاک ہونا
ثابت ہوتا ہے اور حدیث لا یبولن احدکم فی الماء الراکد سے جس کا بیان اوپر گذرا اور حدیث اذا
استیقظ احدکم من نومہ فلا یغمس یدہ فی الاناء حتی یغسلہا ثلاثا فانہ لا یدری این باتت یدہ وغیرہ
احادیث متعددہ و تعامل صحابہ و اقوال و مذہب علما سے یہ خوب محقق ہے کہ پانی قلیل وقوع
نجاست سے خواہ رنگ و بو و مزہ بدلے یا نہ بدلے ناپاک ہو جاتا ہے اب انصاف فرمائیے کہ
احادیث منقولہ جناب جن کے ضعف پر سب کا اتفاق اور خود آپ بھی صراحۃً اون کو ضعیف
فرماتے ہو ان روایات صحیحہ متفق علیہا کا کیونکر مقابلہ کر سکتی ہیں اگر ان احادیث صحیحہ کو
حدیثین مذکورین کے معارض کہو گے تو بالضرور انکو ناسخ و راجح اور آپ کی دونوں حدیثوں
کو منسوخ و متروک و مرجوح کہنا پڑے گا اور اگر رفع تعارض و تطبیق کی ٹھیرے گی تو پھر بداہۃً
بھی تسلیم کرنا پڑے گا کہ وہ احادیث صحیحہ تو اس امر پر دال ہیں کہ پانی قلیل وقوع نجاست
سے خواہ احد الاوصاف متغیر ہو کہ نہ ہو نجس ہو جاتا ہے اور آپ کی حدیثوں منقولہ کا یہ خلاصہ
نکلے گا کہ ماء کثیر نجس کے وقوع سے ناپاک نہ ہوگا تا وقتیکہ احد الاوصاف میں تغیر نہ آجائے
وہو المطلوب کیونکہ اس تقریر سے صاف ظاہر ہو گیا کہ ان دونوں حدیثوں میں الف لام استغراق
نوعی پر دال ہے یعنی فقط الماء سے جمیع افراد ماء کثیر مراد ہیں جمیع افراد ماء خواہ قلیل ہوں خواہ کثیر کسی
طرح بن نہیں سکتی ہاں اگر بپاس مشرب حدیث ضعیف کے مقابلہ میں احادیث کثیرہ صحیحہ کا بھی
اعتبار نہ کیا جائے تو شاید کام چل جائے سو آپ جو چاہیں کریں مگر کسی اور سے اور اس کی تسلیم
کی امید نہ تھی مجتہد صاحب اور سنئے معیار الحق کو جو ہم نے دیکھا تو آپ کے شیخ الطائفہ بھی ہمارے

ہی سی فرماتے ہیں ثمر حیا یا بوفاق اس کے سوا اور کیا عرض کروں کہ یہ بھی تائید آسمانی ہے دیکھیئے مصنف معیار فرماتے ہیں ؛

قولہ اولا تو حدیث انما طہور میں لفظ ما کا عام ہی نہیں بلکہ معہود بعہد خارجی ہو انتہی العبارۃ اس کے بعد اس دعوے کو خوب مدلل فرمایا ہے مگر غالباً آپ کو تو اون کی قول کی تسلیم میں دلیل کی احتیاج نہ ہوگی پھر آگے چلکر ارشاد کرتے ہیں ؛

قولہ اور اگر تسلیم کیا جائے کہ اس حدیث انما طہور سے ہر پانی کا پاک ہونا معلوم ہوتا ہے تو کہا جاویگا کہ حدیث کے پانی عام سے وہ پانی جو کہ قلتین سے کم ہو مخصوص ہے انتہی بلفظہ مجتہد صاحب اول تو یہ عرض ہے کہ مصنف معیار وہی امام المجتہدین مولوی سید محمد نذیر حسین صاحب مدظلہ علی رؤ سکم ہیں کہ جنکا کلام بقول آپ کے ہدایت نظام بڑے طمطراق کیساتھ آپ دعا ماھنیہ میں ہمارے مقابلہ میں نقل کر چکے ہو سو جب آپکے نزدیک ان کے اقوال مخالفین پر بھی حجت ہیں تو پھر آپ جیسے سعید و رشید کیونکر فرمان واجب الاذعان نہ سمجھینگے خیر یہ ہمارا عرض کرنا تو فضول ہے کیونکہ آپکے خلوص عقیدت و محبت سے یقین کامل ہے کہ ہم جسقدر بیان کریں گے انشاء اللہ تعالیٰ اس سے بدرجہا زیادہ ان کی صداقت اونکے کلام کی دقت فہمایت آپکے دلنشین ہوگی اور بیشک آپنے اونکا کلام ہدایت نظام ملاحظہ نہیں فرمایا ورنہ ہرگز آپ یہ استدلال رکیک و ضعیف مقابل احادیث و اقوال سلف درج نہ فرماتے مگر ہاں قابل عرض یہ امر ہے کہ احقر نے جو سید مولوی نذیر حسین صاحب کی عبارت بجنسہ نقل کی ہے اسکو اگر بلحاظ توثیق دیکھنا چاہو تو معیار مطبوعہ سابق میں ملاحظہ فرمائیے کیونکہ احقر نے بعض اشخاص کی زبانی سنا ہے کہ اب مکرر نسخہ معیار جو مدعیان عمل بالحدیث نے چھاپا ہے تو مناسب وقت وحسب مصلحت اوسمیں بعض مواقع میں ترمیم کی گئی ہے والغیب عند اللہ اسکے بعد یہ گذارش ہے کہ بنظر انصاف و تدبر دیکھیئے کہ احقر نے جو دو جواب آپکی استدلال کی بیان کئیے ہیں بعینہ اونکا مطلب مولوی سید نذیر حسین صاحب کے ان دونوں جملوں سے مفہوم ہوتا ہے کیونکہ آپنے جو استدلال بیان فرمایا تھا وہ دو امر پر موقوف تھا اول تو جو الف لام مستثنیٰ منہ پر داخل ہو وسکا مفید استغراق ہونا دوم حدیثین مذکورین میں لفظ ما کو مستثنیٰ منہ قرار دینا اور ہمنے جو دو جواب عرض کئیے ہیں اونمیں جواب اول میں آپکے امر ثانی میں اور جواب ثانی میں امر اول کی تغلیط مدلل ظاہر کردی ہے دیکھیئے جواب اول کا خلاصہ تو یہی تھا کہ آپ کی دونوں حدیثوں منقولہ میں لفظ مستثنیٰ منہ نہیں ہے بلکہ حدیث اول میں لفظ

شے موجود حدیث اور حدیث ثانی میں لفظ وقت یا حالت وغیرہ بقدر مستثنیٰ منہ میں وہ بھی مدعا
مولوی نذیر حسین صاحب کے قول کا ہے جس کے یہ الفاظ ہیں اولاً تو حدیث الماء طہور لفظ ما
کا عام ہی نہیں بلکہ معہود بعہد خارجی ہوا انتہی اور جواب ثانی مرقومہ احقر کا یہ خلاصہ ہے کہ مراد ل
یعنی الف لام استغراقی مدخولہ مستثنیٰ منہ اگر آپ استغراق حقیقی ہر جگہ مراد لیتے ہیں تو غلط اور اگر
فقط استغراق مراد ہے خواہ حقیقی ہو یا غیر حقیقی تو مسلم مگر آپ کو مفید نہیں کیونکہ حدیثین مذکورین
میں بشہادت احادیث صحاح استغراق حقیقی مراد نہیں ہو سکتا بلکہ استغراق نوعی مراد ہے" کما مر
مفصلاً اور یہی مطلب بعینہ مولوی نذیر حسین صاحب کے قول ثانی کا ہے جسکے الفاظ بعینہ یہ ہیں اور اگر
تسلیم کیا جائے کہ اس حدیث انما طہور سے ہر پانی کا پاک ہونا معلوم ہوتا ہے تو کہا جاویگا کہ اس
حدیث کے پانی عام سے وہ پانی جو کہ قلتین سے کم ہو مخصوص ہے انتہی مجتہد صاحب سچ عرض کرتا
ہوں کہ میں تو آپ کی بدولت ہندکی چندی کرتے کرتے تھک گیا مگر دیکھئے آپ کے جو ناک
لگی ہو یا نہیں بالجملہ مجتہد صاحب کا استدلال جن دو امر پر موقوف تھا بحمد اللہ بشہادت احادیث
وارشاد مولوی نذیر حسین صاحب انکی تغلیط ایسی ظاہر و باہر ہو گئی کہ انشاء اللہ بجز کم فہم انصاف دشمن
کوئی اسکا منکر نہ ہوگا اور ان جوابوں میں یہ خوبی ہے کہ مجتہد صاحب کی دونوں روایتوں میں
سے کسی کی تضعیف و توہین کی ضرورت نہیں مگر ہمارے مجتہد صاحب کی تو ان دونوں جوابوں تلک
رسائی نہیں ہوئی بڑا اندیشہ انکو یہی ہوا کہ کوئی ان روایتوں کی تضعیف کریگا سو اسکی پیش بندی مولوی
محمد احسن صاحب نے قول سابق میں یہ فرمائی کہ گو یہ حدیثیں ضعیف ہیں لیکن اسکا کیا جواب کہ
امام صاحب کے نزدیک حدیث ضعیف بھی رائے پر مقدم ہے اور تحدید دہ در دہ رائے کی بات
ہے تو پھر حسب قاعدہ حنفیہ اس محل میں حدیث ضعیف پر عمل کرنا لازم ہوا اسلئے یوں مناسب
ہے کہ گو ہمارا مدعا ان حدیثوں کی تضعیف پر موقوف نہیں اور ہماری طرف سے دوسرے جواب بیان
ہو چکے لیکن چونکہ مجتہد صاحب نے اس قصہ کو خود چھیڑ کر اپنی رائے کے موافق دفع دخل کیا ہے تو حسب
موقع اس کی حقیقت بھی ظاہر کر دی جائے اسوجہ سے اول تو یہ عرض ہے کہ مجتہد صاحب یہ امر
تو بعد میں ارشاد فرمائے کہ عند الحنفیہ حدیث ضعیف کو قیاس پر ترجیح ہے پہلے یہ تو فرمائیے کہ وہ
شرائط اشتہار مشتہرہ فخر المجتہدین مولوی محمد حسین صاحب بٹالوی جو کہ مکرر بڑے شد و مد
کے ساتھ بیچارے حنفیوں کے مقابلہ میں مشتہر کی گئی تھیں اور آپ بھی ان شرائط کو برابر پیش
کرتے ہو چنانچہ دفعات ماضیہ میں چند جائے انکا مذکور ہوا اور مشتہر صاحب ایک اشتہار

میں بھی مشتہر کر چکے ہیں کہ انہیں مسائل میں احادیث حسب شرائط مرقومہ ہمارے پاس
موجود ہیں سو انکو ایسا کیوں بھول گئے دفعات ماضیہ میں تو آپ کے کیسے زور شور تھے یہاں
تلک کہ اپنی ترنگ میں آکر ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ و علے اتباعہ جیسے امام مسلمین کے بھی ضعف کی
قایل ہوگئے اب فرمائے کہ کیا مصیبت پیش آئی جو آپ ان احادیث سے کہ جن کے ضعف کے
خود قائل ہوئے استدلال لانے لگے سچ ہے الضرورات تبیح المحظورات اگر آپ کو کچھ بھی حیا ہے تو
اپنے ان حرکات پر نادم ہوجئے اور کوئی حدیث صحیح متفق علیہ جو آپ کے ثبوت مدعا کی لئے
نص صریح بھی ہو حسب قرار داد خود ملے تو پیش کیجئے آپ ہی پر موقوف نہیں جو کوئی اپنے حوصلہ
سے زیادہ دعوے کیا کرتا ہے اور اکابر کے درپے توہین ہوتا ہے اوس کا یہی حال ہوتا ہے چنانچہ
نصوص قطعیہ سے یہ امر ثابت ہے اور طرفہ یہ ہے کہ خود جناب مشتہر صاحب بھی آپ کی کتاب
کی توصیف میں رطب اللسان ہیں اب محقق ہوگیا کہ حضرت مشتہر اور اون کے معاونین جیسے حضرت
امام الائمہ کی برائی کے بے سوچ سمجھے کرتے تھے ویسے ہی اس آپ کی کتاب کی توصیف بھی یونہی
اندھا دھند کر رہے ہیں سو آپ تو اسکا جواب کیا خاک دیں گے ہاں آپ نے ہم پر جو اعتراض
کیا ہے اوس کا جواب ایک چھوڑ دو سن لیجئے اول تو یہ کہ اگر ہم آپ کے اعتراض کو بھی تسلیم
بھی کریں تو پھر یہ جواب ہے کہ حنفیہ کا یہ قاعدہ آپ نے جب پیش کیا ہوتا جب ہم محض اپنی
رائے اور قیاس سے کوئی بات کہتے اور ظاہر ہے کہ اس امر متنازع فیہ میں تو حنفیہ کے مؤید مذہب
احادیث صحاح موجود ہیں چنانچہ اوپر عرض کر چکا ہوں یعنی ہمارا اور آپ کا نزاع تو اس امر میں
ہے کہ ہم ماء قلیل کو فقط وقوع نجاست سے اوصاف ثلثہ سے کوئی بدلی یا نہ بدلے ناپاک کہتے ہیں اور آپکے
یہاں پانی قلیل ہو یا کثیر قبل تغیر اوصاف فقط وقوع نجاست سے ناپاک نہ ہوگا کما مر سو ہمارے مؤید مدعا
تو حدیث لایبولن اور حدیث مستیقظ اور حدیث ولوغ کلب وغیرہ جنکا ذکر پہلے ہوچکا ہے موجود ہیں جنسے
بشرط انصاف یہ امر محقق ہے کہ وقوع نجاست ماء قلیل کو تغیر سے قبل بھی ناپاک کر دیتا ہے اور عام علما کا بھی یہی
مذہب ہے اور خود مولوی سید نذیر حسین آپکے مقتدا و امام اسکو تسلیم کر چکے ہیں کما مر مفصلاً تو اب ہم جو
آپ کی روایات کو قطع نظر جوابات سابقہ سے بوجہ ضعف قابل عمل نہ سمجھیں تو بھی کیا جرم ہے
کیونکہ وجہ ترک یہ احادیث صحاح و اقوال علما رہیں اور یہ آپ کی کوتہ اندیشی ہے کہ وجہ ترک
اس موقع میں آپ فقط رائے اور قیاس کو فرماتے ہیں ہاں آپ چہ فرمائیے کہ آپ کے سوا یہ کسکا
مذہب ہے کہ روایات ضعیفہ کے مقابلہ میں احادیث صحاح کی بھی شنوائی نہو آپنے یہ سنکر کہ حنفیہ کے نزدیک حدیث

ضعیف کو قیاس پر ترجیح ہو شاید یہ مطلب سمجھہ لیا کہ قیاس کو موافق حدیث صحیح ہو مگر حدیث ضعیف
کے مقابلہ میں متروک ہوتا ہو واقعی جمود علی الظاہر اسی کا نام ہو باقی آپنے جو دہ دردہ کا ذکر بیان کیا ہے
اوس کی تحقیق اوپر بالتفصیل گذر چکی ہو کہ ہمارا اصل مذہب ہو کہ تا قلیل و قوع نجاست سے ہر حال میں
ناپاک ہو جاتا ہو اور فرق قلیل و کثیر رائے مبتلی بہ پر موقوف ہماں بعض کا برائے اونکی بھی رائے ہوئی کہ دہ دردہ مقدار
کثیر ہو ورنہ اصل مذہب ہمیں خیر یہ جواب تو درصورت تسلیم تھا اور اگر بنظر تحقیق دیکھا جائے تو اس اعتراض سے
حسب ارشام اسوال نصف العلم التی آپ کی خوبی فہم و اجتہاد ظاہر ہوتی ہو کیونکہ آپکے ارشاد سے صاف ظاہر
ہو کہ آپ بوجہ قصور فہم رائے مبتلی بہ اور قیاس و رائے فقہی کو ایک سمجھہ بیٹھے جبھی تو آپنے یہ اعتراض کیا کہ امام صاحب حدیث
ضعیف کو بھی رائے سے مقدم رکھتے ہیں آپ یہ نہ سمجھے کہ رائے مبتلی بہ جو یہاں مذکور ہے اوسکو رائے اجتہادی سے
کیا علاقہ زیادہ نہیں تو یہی سمجھہ لیا ہوتا کہ رائے اجتہادی تو بجز عالم فقیہ کے اور کسیکو نصیب نہیں اور
یہ رائے جسکا یہاں مذکور ہو فقیہ غیر فقیہ بلکہ عوام کو بھی حاصل ہے کما ہو ظاہر معہذا اگر یہ تحدید رائے بعینہ رائے اجتہادی
ہوتی تو خود امام صاحب تحدید آب کثیر کو باوجود یکہ وہ حسب رائے اجتہادی تھی معین کیوں نہ فرماتے اور وہ مبتلی
بہ کو جو کسیطرح اہل اجتہاد نہیں او نکی رائے پر کیونکر اس تحدید کو حوالہ کر جاتے جناب مجتہد صاحب اگر آپ کو عقل
سلیم عنایت ہوتی تو سمجھہ جاتے کہ جن مواقع میں رائے مبتلی بہ معتبر ہو وہاں بمنزلہ نص صریح مثبت مدعا ہوتی
ہو اور مبتلی بہ کے حق میں عالم ہو یا جاہل ایسی دلیل قطعی ہوتی ہو کہ جسکا خلاف ہرگز جائز نہیں اور
قیاس فقہی کا بھی اوسکے مقابلہ میں اعتبار نہیں پھر باوجود اسقدر بون بعید کے آپ دونوں کو امر واحد
خیال فرماکر اپنے اجتہاد کو دھبہ لگاتے ہیں دیکھیے اس مسئلہ میں بالفرض اگر خود حضرت امام صاحب کی رائے
کسی حوض یا پانی کی نسبت کثیر ہو چکی ہو اور کوئی ایسا شخص جو مقلد امام صاحب اوسکو قلیل سمجھتا ہو تو حسب
ارشاد امام اوس مقلد کے حق میں اوسی کی رائے معتبر ہو گی بلکہ اوسے امام پر اپنی رائے کے خلاف اس کو
عمل کرنا درست نہ ہو گا دیکھیے بعینہ یہی مطلب امام ابن ہمام فتح القدیر میں بیان فرماتے ہیں
فما استکثرہ واحد لا یلزم غیرہ بل یختلف باختلاف ما یقع فی قلب کل ولیس ہذا من قبیل الامور التی
یجب فیہا علی العامی تقلید المجتہد انتہی اگر حسب ارشاد جناب یہ دونوں رائے ایک ہی ہیں تو پھر عامی
کو تقلید مجتہد ضروری کیوں نہ ہوتی اور بخلاف رائے امام اپنی رائے پر عمل کرنا کسطرح جائز ہوتا اور سنیے
وقت اشتباہ جہت قبلہ سبکے نزدیک یہ امر مسلم ہو کہ ہر مبتلی بہ اپنی تحری اور رائے کے موافق نماز پڑھے گا اور
جدہر اسکو قبلہ ہونیکا ظن ہو گا وہی اسکے حق میں سمت قبلہ ہو واقع میں قبلہ اس طرف ہو کہ نہو بلکہ اگر
خلاف تحری نماز ادا کریگا گو قبلہ ہی طرف ادا ہو سب اس امر کو بیجا اور نادرست فرماتے ہیں سو اس موقع میں بھی کسیکے نزدیک

عامی کو مجتہد کی رائے کا اتباع لازم نہیں بالجملہ جب یہ امر ظاہر ہو گیا کہ یہ رائے اجتہادی ہرگز نہیں تو اس رائے
پر آپکا قیاس اجتہادی کا حکم جاری کرنا کم فہمی کی بات ہے اور ادلہ کاملہ میں جو دہ دروہ کو کہا ہے کہ اصل
مذہب نہیں مگر اتفاق سے اکثر کی رائے اوسطرف گئی تو وہاں بھی رائے سے رائے مستلی بہ مقصود ہے چنانچہ عبارت سے
صاف ظاہر ہے آپکا ایجاد ہے کہ اپنی طرف سے رائے کی آگے قیاس کا لفظ بھی بڑھا دیا مجتہد صاحب خیر غلطی آدمی سے ہو ہی جاتی ہے مگر
عنایت فرما کر اب اس فرق کو خوب ذہن نشین کر لیجئے کیونکہ بعینہ یہی اعتراض آپنے آگے چلکر بحث حدیث قلتین میں بھی
ہمپر پیش کیا ہے اور کہا ہے کہ حدیث قلتین کو اگر ضعیف و مضطرب بھی مانا جائے تو بھی بمقابلہ قیاس
اسکو حسب قاعدہ حنفیہ تسلیم کرنا چاہیئے سو وہاں بھی آپسے بوجہ عدم فرق میں الرائے یہی غلطی ہوئی ہے اگر آپ اس جواب
اور فرق کو سمجھ لینگے تو وہاں بھی کام آئیگا بالجملہ ان دونوں جوابوں معروضہ احقر سے یہ امر خوب روشن ہو گیا کہ اس موقع
میں احادیث صحیحہ کو چھوڑ کر روایات ضعیفہ پر عمل کرنا بالکل خلاف شرائط مسلمہ مشتہر صاحب بلکہ خلاف نصائح مجتہد صاحب
بات تو جب ہی ہے کہ اپنے مدعا کو حسب شرائط مذکورہ کسی حدیث صحیح و صریح و قطعی الدلالۃ سے ثابت کر دیتے
یہاں اور تو بہت لگائی کہیں مختصر معانی کی عبارت سے استمداد کی صحیح روایات تمامی تو ڈھونڈ بھالکر جب مصلحت اپنی شرائط سے قطع
نظر کر کر روایات ضعیفہ ہی سے تمسک کرنے لگے لیکن خوبی قسمت کی بجا ثبوت مدعا خاطر خواہ الٹی الزام اٹھانی پڑی مگر یوں
معلوم ہوتا ہے کہ گو بمقتضائے مثل مشہور "ملاں آن باشد کہ چپ نشود" مجتہد صاحب نے حسب فہم و لیاقت ثبوت
مدعا کیلئے بہت ہاتھ پیر چلائے لیکن دلمیں سمجھتے ہیں کہ جواب مذکور واقع میں مخدوش ہے اس لئے خیر
نقصان کی لئے استدلال سابق کے بعد ایک علاوہ بطور تتمہ قریب ایک صفحہ کے تقویت استدلال کی
لئے بیان فرمایا ہے جسکا خلاصہ یہ ہے کہ حدیث الماء طہور لا ینجسہ شئی کی صحت تو مسلم ہے نزاع فقط اس
امر میں ہے کہ الف لام کس قسم کا ہے تو استثنا موجودہ روایات سابقہ جو الف لام کے استغراق
ہونے پر حجت ہے گو ضعیف ہے مگر چونکہ اس استثنا کے معنی پر سبکا اتفاق ہے یعنی یہ امر سب جانتے ہیں کہ درصورت
وقوع نجاست و تغیر احد الاوصاف ثلٰثہ پانی ناپاک ہو جاتا ہے تو احتجاج ہمارا بوجہ اجماع اس استثنا کی مضمون
کیسا ٹھیک اور درست ہوا اور اجماع کو شوکانی و ابن منذر وغیرہ کے حوالہ سے نقل کیا ہے مگر مجتہد صاحب نے یہاں
بھی دیکھو تو بجز شوق ثبوت مدعا میں شان سابق بہت ہی رکیک بات فرمائی یہ جو آپنے شوکانی وغیرہ کی حوالہ
سے نقل کیا ہے کہ جس پانی کا بو رنگ مزہ کسی نجاست سے متغیر ہو جاوے سب کے نزدیک ناپاک ہے بہت درست ہے
مگر آپکا یہ ارشاد کرنا کہ ایسا پانی آپکے نزدیک بھی حدیث مذکور سے مستثنے ہوگا اور جب حدیث میں استثنا ثابت
ہوا تو حسب قاعدہ گذشتہ بالضرور الف لام مفید استغراق ہوگا محض آپکی کم فہمی یا دھوکہ دہی ہے کیونکہ جب
جملہ حنفیہ اور جمہور شافعیہ بلکہ آپکے مقتدا و ہادی بھی اس بات کو بالاتفاق فرماتے ہیں کہ حدیث مذکور میں الف لام عہد خارجی

ہے اور خاص ما بیر بضاعہ کے حق میں یہ ارشاد ہے تو پھر اس سے کوئی کیونکر مستثنیٰ ہو سکتی ہے سب جانتے
ہیں کہ استثنا جب درست ہو جب کوئی شے امر مستثنیٰ شامل ہو اور جمہور علما اس شمول ہی کو نہیں مانتے
آپکو چاہیے تھا کہ پہلے اس شمول کو ثابت کیا ہوتا کیونکہ شمول مذکور جسپر استثنا متصل موقوف ہے وہ ہمارے
نزدیک قابل تسلیم ہی نہیں مجتہد صاحب جو اس حدیث میں لام الف لام کو عہد کیلئے کہیگا اسکو رد بہ استثنا مختص
اہل ظاہر انشاء اللہ کبھی مفید نہ ہوگا آپ اتنا نہیں سمجھتے کہ جس لفظ سے کوئی فرد خاص مراد ہوگی اس سے استثنا کس چیز کا کر
کو قرأت الکتاب سے جب خاص مسلم مراد ہوگی تو بطور استثنا متصل اسکو بعد الا البخاری کہنا کیونکر ہو سکتا ہے افسوس ہے کہ
آپ ایسی موٹی باتوں میں بھی ایسی صریح غلطیاں کرتے ہو مگر آپ اپنے انصار سے یہ فرمائیں کہ جس پانی کو احد الاوصاف
میں وقوع نجاست سے تغیر آجائے اسکا اس حدیث کے حکم سے یعنی طاہر ہونیسے مستثنا ہونا تو ایسا ظاہر ہے کہ کوئی
انکار نہیں کر سکتا تو اسکا جواب یہ ہے کہ ہم آپ سے پوچھتے ہیں کہ اس مضمون کی حدیث مذکور سے مستثنیٰ ہونے
سے آپ کی کیا مراد ہے اگر استثنا سے متصل نحوی مراد ہے جیسا آپ پہلے بھی فرما چکے ہیں تو اس کی حقیقت
تو ابھی عرض کر چکا ہوں کہ یہ بات درصورت الف لام عہدی کیونکر مسلم ہو سکتی ہے اور آپکو چاہیے کہ
کسی دلیل سے اسکو ثابت کیجئے آپ مدعی ہیں اور اگر استثنائے لغوی مراد ہے جسکا مدعا فقط یہ ہے کہ ایک شے کو دوسری
شے سے خارج ہو خواہ استثنا متصل ہو یا منفصل یا بطور استدراک چنانچہ دیکھئے آیات قرآنی وغیرہ میں بکثرت
الا بمعنی لاکن آتا ہے تو اس استثنا کو مان لینے سے آپ کو کیا نفع دیکھئے مثال مذکورہ احقر میں اگر کوئی قرأت الکتاب
سے مسلم مراد لیکر بطور استدراک الا البخاری کہے تو کون اسکو غلط کہہ سکتا ہے ہم بھی اس معنی کے اعتبار سے حدیث مذکور
میں استثنا تسلیم کرتے ہیں اس تقریر سے ایک اور جواب آپکے استدلال سابق کا جو آپنے روایتیں سابقین سے کیا
تھا علاوہ جوابات سابقہ کے نکل آیا فافہم اب دیکھئے کہ استثنا کو تسلیم کرنیسے بھی آپکا مدعا ثابت نہیں تاوقتیکہ
استثنا متصل نحوی نہ مانا جاوے الغرض آپنے جو تسلیم استثنا پر اجماع نقل کیا ہے اس سے اگر آپ کی غرض استثنا متصل
نحوی ہے تو غیر مسلم کسی دلیل سے ثابت فرمائیے اور اگر استثنا لغوی مقصود ہے تو مسلم مگر آپکو اس سے کیا نفع اور اگر
ان جملہ امور سے باین خاطر جناب قطع نظر کر کے استثنا متصل بھی مان لیا جاوے تو پھر ہم مستثنے منہ میں کلام کریں گے آپکا مدعا
جب ثابت ہو کہ لفظ ما کو مستثنے منہ قرار دیدیا جاوے سو وہ غیر مسلم بلکہ غلط ہے بلکہ مستثنیٰ منہ حدیث صحیح الماء طہور لا
ینجسہ شیٔ منقول ہے چنانچہ اسمیں لفظ شیٔ ہے چنانچہ اس بحث کو مفصل ابھی عرض کر آیا ہوں اسکے بعد مجتہد زمن اور ایک حجۃ
غریب فی استدلال عجیب پیش کرتے ہیں فرماتے ہیں قولہ اور اگر اصول کے طور پر جواب منظور ہے تو بھی سن لیجئے کہ کلمہ انما عام ہے
اور حکم عام کا حنفیوں کے نزدیک یہ ہے کہ اپنے افراد کو قطعاً شامل ہوتا ہے تو لفظ انما بھی سب افراد کو بموجب تمہارے
مسلک کے شامل ہوگا اس عبارت کے بعد مجتہد صاحب نور الانوار و دائرۃ الاصول و رمدخول کے حوالہ سے ایک عبارت

اسی دعوی کی ثبوت کے لئے نقل فرما کر کہتے ہیں آگے رہی تخصیص عام کی سو وہی زیادت مجمع علیہا مخصص
واقع ہوگی انتہی **اقول** سبحان اللہ مجتہد زمن اپنے مدعا کو روایات حدیث سے تو ثابت کر کے اپنا مبلغ فہم ظاہر
کر چکے اب اصول کی باری ہے مگر ہم نے مجتہد صاحب کی یہ عبارت محض مسرت ناظرین کیلئے نقل کی ہے جواب دہی کی نہ ہم کو
ضرورت ہے اور نہ نقل عبارت سے یہ مقصود کیونکہ جب پہلے یہ امر محقق ہو چکا ہے کہ الف لام لفظ ماء پر عہد خارجی
ہے تو اب لفظ انما کو بجز حضرت مجتہدین زماں حال کے کون کہیگا کوئی حضرت مولف سے یہ پوچھے کہ حضرت یہ امر تو
محقق و مسلم کہ عام اپنے جمیع افراد کو شامل ہوتا ہے مگر خدا کے لیے یہ تو فرمائیے کہ جس پر الف لام عہد خارجی داخل ہو
اور اس لفظ سے شے معین مراد ہو اس کے عام ہونے کی کونسی دلیل آپنے خلاف عقل و نقل ایجاد کی ہے اگر آپکو اتنی
عقل نہیں تو اس قسم کے امور جاننے والے تو بحمد اللہ ابتک عالم میں موجود ہیں ان سے ہی دریافت فرمالیا ہوتا ۔ شعر
تا کجا بیہودہ گوئی تا کجا ہرزہ سری ۔ عقل مہنگی ہے تو اہل عقل کا کیا حال ہے اگر یہی آپکا قاعدہ ہے تو آپ ضرور آیۃ
ہو الذی خلق من الماء بشرا و امثالہا میں جمیع افراد ماء اور آیۃ یعلمہم الکتب وغیرہ آیات میں جمیع کتب ارضی
و سماوی اپنے قاعدہ مخترعہ کے موافق مراد لیں گے اگر مشغلہ کتب حدیث کی وجہ سے قرآن مجید کی ملاحظہ کی نوبت نہیں آئی
تو فہم و مطالب حدیث کی ضرورت سے غالبا ہدایۃ النحو وغیرہ تو ضرور نظر سے گذری ہوگی اور مصرعہ فان الماء ماء ابی
وجدی بھی ضرور دیکھا ہوگا تو کیا وہاں بھی آپنے ماء سے جمیع افراد ہی سمجھا ہے؟ مجتہد صاحب اگر حدیث مذکور میں
الف لام استغراق ہوتا تو اسکے معنی عموم درست بھی ہو سکتے تھے اور جبکہ الف لام عہد خارجی ہے تو پھر اس
سے معنی عموم سمجھنا آپ جیسے عالم سے بہت عجیب ہے آپ پہلے الف لام کو استغراق کے لئے ثابت کیجئے اسکے بعد کچھ
فرمائیے بالجملہ آپ کا لفظ ماء کو حدیث مذکور میں عموم کے لئے فرمانا محض بے اصل و بے دلیل ہے اور اس کے
بعد آپکا اس قول میں زیادت مجمع علیہا کو مخصص کہنا بنت فاسد علی الفاسد ہے کیونکہ موافق عرض احقر
جب یہاں عموم ہی پتہ نہیں تو پھر تخصیص کی کیا صورت ہوگی اور آپ کی زیادت مجمع علیہا کی کیفیت
علی التفصیل قول سابق میں عرض کر آیا ہوں ملاحظہ فرمالیجئے اور اگر آپ انصاف کریں گے تو آپ کو
بمقتضائے ظاہر پرستی حدیث الماء طہور لا ینجسہ شیء کے حوالہ سے کیا عجب ہے کہ پیشاب کو بھی اس وجہ سے کہ اسکی
اصل پانی ہے پاک فرمانے لگیں اور اگر پیشاب دہ در دہ ہو تو ہمارے نزدیک اسکی طہارت ہرگز ثابت نہیں ہو
سکتی جب ہم تغیر احد الاوصاف سے پانی تیز کو ناپاک کہتے ہیں تو پیشاب کو تیز ہو بیشک ناپاک ہوگا ہاں
آپ بوجہ عمل علی الظاہر ہر فرد پانی کو ضرور پاک فرما دینگے گو احد الاوصاف متغیر ہو جائے باقی رہی زیادتی
اس کو آپ بھی ضعیف فرماتے ہیں الغرض یہ اعتراض ہم پر کسیطرح جائز نہیں ہو سکتا ہے مقتضائے ظاہر پرستی
یہ اعتراض آپ پر واقع ہو سکتا ہے چنانچہ آپ کی عبارت سے صاف ظاہر ہے کہ آپ انما طہور کے

ذیل میں پیشاب کو بھی داخل سمجھتے ہیں ہاں عقل کی وجہ سے اسکی تخصیص فرماتے ہیں جسکا ماحصل
یہ نکلا کہ حدیث مذکور سے تو حسب ظاہر پیشاب کی طہوریت ثابت ہے مگر بشہادت عقل ہم نے اسکو حکم حدیث سے مستثنی
کردیا ہے ہمارا مطلب بھی یہی تھا جسپر آپکو ظاہر پرستان یہ لازم تھا کہ پیشاب بھی پاک ہوتا یہ بات جلدی
رہی کہ آپ اپنا اعتراض سمجھنے کے لئے انداز ظاہر پرستی کو چھوڑ کر حدیث صحیح پر تخصیص عقلی کی مہر لگادی نتیجہ یہ ہوا بدنما ہمارے
اعتراض کو تسلیم کر لینا ہے اب یہ عرض ہے کہ حدیث الماء طہور کے بارہ میں جو کچھ آپکو فرمانا تھا فرما چکے اسکے بعد حدیث
قلتین کو شروع کیا ہے مگر ناظرین کو واضح رہے کہ اس مسئلہ میں مجتہد صاحب کا مذہب موافق ظاہر حدیث الماء طہور ہے
حدیث قلتین کے موافق نہیں گو مجتہد صاحب آگے چلکر ان دونوں حدیثوں کی مطابقت میں بہت سعی کرینگے مگر
یہ امر ظاہر ہے کہ مذہب مولف طہوریت جمیع افراد ماہی ہے یہی وجہ ہے کہ اس حدیث کے ذیل میں مجتہد صاحب
نے کچھ استدلالات ذکر کئے ہیں ان سب کا جواب بسط و تفصیل کیساتھ ہم نے عرض کر دیا بلکہ ایک ایک
استدلال کے متعدد جواب بیان کیے گئے جن سے بنظر فہم و انصاف یہ امر انشاء اللہ خوب ظاہر ہو جائیگا کہ حدیث
مذکور کے معنی میں مجتہد صاحب نے جتنے امور بیان کئے ہیں منشاء انکا قلت فہم و تدبر ہے اس حدیث میں مقصود اصلی
ہمارے مجتہد صاحب کا فقط یہ امر تھا کہ الف لام استغراقی ہے سو یہ امر مجتہد صاحب سے ثابت نہ ہو سکا گو ہمیں ثبوت
مدعا میں بہت کچھ سعی کی مگر تقدیر سے کوئی پیش نہ گئی بلکہ الٹی مضرت ہوئی اب ہم آگے رہی حدیث
قلتین چونکہ وہ مجتہد صاحب کے نزدیک بھی معمول بہا نہیں اس وجہ سے تو اسمیں گفتگو کرنی ہی زائد ہے مگر چونکہ
مجتہد صاحب نے اس بحث کو چھیڑا ہے اسلئے مناسب مقام ہمکو بھی عرض کرنا پڑا ہم نے ادلہ کاملہ میں یہ کہا تھا
کہ اگر حدیث قلتین کی وجہ سے آپ دردہ کی تحدید یا قلتین ہی تو اسکا کیا جواب کہ وہ حدیث مضطرب ہے اور جب حدیث مذکور مضطرب
ہوئی تو صحت متفق علیہ جو آپکی شرائط میں ہے کہاں سے آئیگی اسکے جواب میں ہمارے مجتہد صاحب فرماتے ہیں
قولہ جن لوگوں نے حدیث قلتین میں اضطراب کا نام بھی لیا ان کے مقابلہ میں تو ایسے جواب ہائے دندان شکن دیئے ہیں کہ
بجائے ثابت کرنے اضطراب کے حدیث مذکور میں خصم خود مضطرب ہو گئے ہیں اور آپ نے ایسی مہمل بات فرمائی
اور فقط یہ کہدیا کہ حدیث مضطرب ہے نہیں معلوم مراد آپکی مضطرب فی الاسناد ہے یا مضطرب فی المتن
یا مضطرب فی المعنی یا کل میں اضطراب ہے؟ الی آخر المقال۔ اقول۔ جناب مجتہد صاحب اول تو یہ عرض ہے کہ
ائمہ حدیث مثل امام احمد حنبل و یحیی ابن معین و علی بن مدینی و بیہقی وغیرہ کا فرمادینا کہ یہ حدیث غیر صحیح
ہے یا لائق احتجاج ہرگز نہیں ہے تضعیف حدیث کے لئے کافی ہے چنانچہ کتب میں اکثر جگہ یہ امر موجود ہے
اور جملہ محدثین اس کو تسلیم کرتے ہیں بلکہ تصریح کتب سے ثابت ہے کہ بسا اوقات مضعف تضعیف
کرتا ہے مگر مضعف کا سبب ضعف خود بھی نہیں بیان کر سکتا اور باوجود اس کے عند المحدثین یہ تضعیف

معتبر سمجھی جاتی ہے اور حدیث مذکور کو ضعیف کہا جاتا ہے۔ قال العلامۃ وجیہ الدین العلوی وابن حجر
فی شرح نخبۃ الفکر وشرحہ العلۃ عبارۃ عن اسباب خفیۃ غامضۃ قادحۃ فی صحۃ الحدیث فالحدیث المعلل
ہو الحدیث الذی اطلع علی علۃ تقدح فی صحتہ مع ان ظاہرہ السلامۃ لیس للجرح مدخل فیہا لکونہ ظاہرا وہو من
اغمض انواع علوم الحدیث وادقہا واشرفہا حتی قال ابن مہدی لان اعرف علۃ حدیث احب الی من
ان اکتب عشرین حدیثا لیس عندی ولا یقوم بہ الا من رزقہ اللہ فہما ثاقبا وحفظا واسعا ومعرفۃ تامۃ
بمراتب الرواۃ وملکۃ قویۃ بالاسانید والمتون ولہذا لم یتکلم فیہ الا القلیل من اہل ہذا الشان کعلی بن المدینی
واحمد بن حنبل والبخاری ویعقوب بن شیبۃ وابی حاتم وابی زرعۃ والدارقطنی وقد تقصر عبارۃ المعلل
عن اقامۃ الحجۃ علی دعواہ بل بالذوق کالصیرفی فی نقد الدراہم والدنانیر قال ابن مہدی انہ الہام
لو قلت لہ من این قلت ہذا لم تکن لہ حجۃ وکم ممن لا یہدی لذالک انتہی ناقلا عن الاختصار
اسکے بعد یہ عرض ہے کہ حدیث قلتین کو ابو داؤد و علی بن المدینی و ابن عبد البر و امام غزالی اور رویانی اور ابن
دقیق العید اور ابو بکر بن العربی وغیرہ نے ضعیف فرمایا ہے بلکہ بیہقی سے بھی حدیث مذکور کی تضعیف
منقول ہے تو اب بشرط انصاف حسب معروضہ بالا فقط ان اکابر کا ضعیف فرمانا ہی حدیث موصوف
کی تضعیف کیلئے کافی ہے وجہ ضعف خواہ کوئی امر ہو ہمکو اسکی تعیین ضروری نہیں اور اگر بپاس خاطر جناب تصحیح
مصححین کا خیال کیا جاوے تو صحت متفق علیہ آپکے شرائط مسلمہ سے بہ پھر بھی ثابت نہیں ہو سکتی اس لئے ہمکو حدیث
مذکور کے ضعف کو بوجوہ مفصلہ بیان کرنا کچھ ضروری نہیں کیونکہ ان اکابر محققین کی تضعیف کرنا کافی ہے
ہماری بلا سے وجہ ضعف اضطراب سناد ہو یا اضطراب متن و معنی ہو اور اگر آپ کو تفصیل ہی مطلوب ہے
تو سنئے امور مستفسرہ جناب یعنی سناد و متن و معنی سب میں محدثین نے اضطراب بیان کیا ہے زیلعی و فتح القدیر
و عینی وغیرہ کتب کو ملاحظہ کیجئے کہ طرق مرویہ حدیث مذکور میں مفصلا ضعف و اضطراب بحوالہ محدثین شافعیہ وغیرہم
نقل کیا ہے چنانچہ زیلعی وغیرہ میں ہے۔ وقد جمع الشیخ تقی الدین بن دقیق العید فی کتاب الامام طرق ہذا الحدیث
ورواتہ واختلاف الفاظہ واطال فی ذالک اطالۃ یلخص منہا تضعیفہ لذالک اضرب عن ذکرہ فی کتاب الالمام مع

ع علامہ وجیہ الدین علوی نیز ابن حجر نے نخبۃ الفکر اور شرح نخبۃ الفکر میں فرمایا ہے علت۔ ان پوشیدہ اور غامض
وجوہات کو کہا جاتا ہے جو حدیث کی صحت پر اثر انداز ہوں اور حدیث معلل۔ اس حدیث کو کہا جاتا ہے جو
بظاہر سند کے ہر ایک سقم سے سالم ہو اور کسی قسم کے جرح کو اس میں دخل نہ ہو مگر باطن میں کوئی وجہ
ایسی نکلتی ہو جو اس کی صحت کو مجروح کر دے بلاشبہ یہ قسم علوم حدیث کے متعلق جملہ اقسام میں نہایت
غامض اور نہایت دقیق قسم ہے اور سب سے زیادہ عظمت رکھتی ہے کہ ابن مہدی کا مقولہ تو کہتا ہے کہ میں
کسی حدیث کے متعلق کسی علت پر مطلع ہو جاؤں تو یہ مجھے زیادہ پسند ہے بہ نسبت اسکے کہ میں بیس حدیثوں کو لکھ لوں جو میرے پاس نہیں کیونکہ اس قسم میں وہی شخص
دخل دے سکتا ہے جس کو خدا نے فہم ثاقب حفظ واسع اور مراتب رواۃ کی پوری معرفت اور اسناد اور متون کے متعلق قوی مہارت عطا فرمائی ہو اسی لئے اس سلسلہ
میں بہت ہی کم ادمیوں نے کلام کیا ہے مثلا علی بن مدینی احمد بن حنبل بخاری یعقوب بن شیبہ ابو حاتم ابو زرعہ دار قطنی اور کبھی ایسا بھی ہوتا ہے کہ اس قسم کا ماہر اہل فن
کوئی شخص کسی حدیث کو ضعیف تو کہتا ہے مگر اس پر دلیل نہیں قائم کر سکتا خود اس کا ذوق شاہد ہوتا ہے جیسے مثلا صراف درہم و دینار کو دیکھتے ہی کھوٹا کھرا بتا دیتا ہے
لیکن بسا اوقات دلیل نہیں قائم کر سکتا ابن مہدی کہتے ہیں کہ وہ ایک قسم کا الہام ہے اگر کسی سے متعلق دریافت کیا جائے تو وہ دلیل نہیں قائم کر سکتے گو کہ بہت کم لوگ ایسے ہیں جن کو یہ ملکہ حاصل ہو ۱۲ علامہ شیخ
تقی الدین بن دقیق العید نے اپنی کتاب الامام میں اس حدیث کی سندیں اور اس کے راوی اور الفاظ کا اختلاف نقل کیا ہے اور بہت طویل کلام کیا ہے

شدۃ الاحتیاج الیہ انتہی اور سنیے قال العلامۃ ابن نجیم فی البحر فان قلت قد صححہ ابن ماجہ وابن خزیمۃ والحاکم
وجماعۃ من اہل الحدیث قلت من صححہ اعتمد بعض طرقہ ولم ینظر الی الفاظہ ومفہومہ اذ لیس ہذا وظیفۃ
المحدث النظر فی ذلک للفقیہ فغرضہ بعد صحۃ الثبوت الفتوی والعمل بالمدلول وقد بالغ الحافظ عالم
العرب ابو العباس ابن تیمیہ فی تضعیفہ وقال یشبہ ان یکون الولید بن کثیر قد غلط فی رفع الحدیث وعزوہ
الی ابن عمر فانہ دائما یفتی الناس ویحدثہم عن النبی صلی اللہ علیہ وسلم والذی رواہ معروف عند اہل المدینۃ
وغیرہم لاسیما عند سالم ابنہ ونافع مولاہ وہذا لم یروہ عنہ لا سالم ولا نافع ولا عمل بہ احد علماء المدینۃ وذکر عن التابعین
ما یخالف ہذا الحدیث ثم قال وکیف یکون ہذہ سنۃ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم مع عموم البلوی لا
ینقلہا احد من الصحابۃ ولا التابعین لہم باحسان الا روایۃ مختلفۃ مضطربۃ عن ابن عمر لم یعمل بہا احد من
اہل المدینۃ ولا اہل البصرۃ ولا اہل الشام ولا اہل الکوفۃ انتہی کذا فی الانتصار۔ مجتہد صاحب اقبل ابن دقیق
العید کی عبارت ملاحظہ فرمائیے کہ وہ جمیع اسانید حدیث مذکورہ کو بیان کر کے خلاصہ یہ نکالتے ہیں کہ
حدیث مذکور ضعیف ہے اس کے بعد ابن تیمیہ کے کلام کو دیکھیے کہ کس شد و مد سے حدیث قلتین کو مختلف
و مضطرب کہتے ہیں یہی وجہ ہے کہ اکثر اکابر محدثین نے حدیث مذکور کی تضعیف بیان کی ہے فتح القدیر
میں ہے وفی البدائع عن ابن المدینی لا یثبت حدیث القلتین فوجب العدول عنہ علی ہذا القیاس شیخ
عبد الحق صاحب محدث دہلوی شرح مشکوۃ میں فرماتے ہیں قال ابن المدینی وہو امام ائمۃ الحدیث
وشیخ البخاری انہ مخالف لاجماع الصحابۃ فان الزنجی وقع فی بیر زمزم فامر ابن عباس وابن الزبیر بنزح
الماء کلہ بحضور الصحابۃ ولم ینکر منہم احد فیکون حدیث القلتین مخالفا للاجماع انتہی اول قول ابن المدینی

ع علامہ ابن نجیم نے اپنی کتاب بحر الرائق میں اس اعتراض کا جواب دیتے ہوئے کہ ابن ماجہ ابن خزیمہ حاکم اور محدثین کی ایک جماعت نے اس حدیث کو صحیح قرار دیا ہے کہا ہے کہ ان حضرات نے اس کی ایک سند کو دیکھ کر اسکو صحیح کہدیا اور اس کے الفاظ اور ان کے مفہوم پر نظر نہیں فرمائی کیونکہ محدث کا کام ہی نہیں یہ کام فقیہ کا ہے اس کے متعلق تمام سندوں اور ہر سند کے الفاظ اور انکے مفہوم کو سامنے رکھکر کوئی نتیجہ اس مجموعہ سے اخذ کرے کیونکہ اسکا کام ہے کہ ثبوت صحت کے بعد اس کے متعلق فتویٰ دے اور اسکے مضمون پر عمل کرائے اور علامہ ابن تیمیہ نے اس حدیث کی بہت ہی تضعیف کی ہے اور کہا ہے کہ میرا خیال ہے کہ ولید بن کثیر نے غلطی کی ہے کہ اسکو حضرت ابن عمر کی طرف منسوب کر کے مرفوع کہدیا حضرت عبد اللہ بن عمر ہمیشہ لوگوں کو فتویٰ دیا کرتے تھے اور نبی کی احادیث بیان کیا کرتے تھے اور آپکے فتاوی اور آپکی روایت کردہ حدیثیں تمام مدینہ والوں میں مشہور ہیں خصوصاً آپکے صاحبزادے سالم اور آپکے مولا حضرت نافع کو تو خاص طور سے یاد تھیں لیکن اس روایت کو نہ ان دونوں حضرات میں سے کسی نے روایت کیا اور نہ علماء مدینہ میں سے کسی صاحب نے بلکہ حضرات تابعین سے تو اس کے مخالف فتاوے اور اقوال موجود ہیں اس کے بعد فرمایا ہے کسی طرح تسلیم کیا جا سکتا ہے کہ یہ رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم کی سنت اور آپ کی حدیث ہے۔ حالانکہ یہ مسئلہ اس قسم کا ہے کہ جس کی ضرورت بہت شدید ہوتی ہے جس کو زائد سے زائد حضرات کو روایت کرنا چاہیے تھا مگر لطف یہ ہے کہ نہ کوئی صحابی اس کو روایت کرتا ہے نہ تابعین میں سے کوئی صاحب روایت کرتے ہیں صرف حضرت ابن عمر سے کچھ مختلف اور مضطرب سے الفاظ نقل کئے جاتے ہیں مگر نہ کسی مدینہ والے نے اس پر عمل کیا ہے نہ بصرہ اور شام اور کوفہ کے حضرات میں سے کسی نے ۲ صاحب بدائع میں ابن مدینی سے نقل کیا ہے کہ حدیث قلتین ثابت نہیں لہذا اس پر عمل کرنا لازم نہیں ۱۲

ع ابن مدینی جو امام حدیث ہیں اور امام بخاری کے استاذ ہیں فرماتے ہیں حدیث قلتین اجماع صحیح کے مخالف ہے کیونکہ ایک زنگی شخص چاہ زمزم میں گر گیا تو صحابہ کے سامنے حضرت عبد اللہ بن عباس اور حضرت عبد اللہ بن زبیر رضی اللہ عنہما نے تمام پانی نکلوا دینے کا فتویٰ دیا اور کسی نے بھی

سے تو حدیث مذکور کا فقط ضعف ہی ثابت ہوا تھا مگر اس کلام اخیر سے علاوہ ضعف مخالف اجماع صحابہ ہونا بھی ظاہر ہو گیا اور دیکھئے مجد الدین فیروز آبادی شافعی کتاب سفر السعادت میں لکھتے ہیں "

و در باب اذا بلغ الماء قلتین لم یحمل خبثا جمعی میگویند حدیثی صحیح نشده و جمعی می گویند این حدیث صحیح است و اکابر اہل حدیث در مصنفات خود ایراد کرده اند اور شارح سفر السعادت کہتے ہیں و با وجود آن در صحت این حدیث اختلاف است چنانکہ شیخ مصنف گفتہ و این حدیث در صحیحین نیست و گفتہ اند کہ این حدیث مخالف اجماع صحابہ است چنانکہ بیان کنم و خبر واحد چون مخالف اجماع افتد مردود است و لہذا علی ابن المدینی کہ از قران امام احمد حنبل و از شیوخ بخاری و امام ائمہ فن حدیث است گفتہ است کہ ثابت نیست این حدیث از حضرت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم و گفتہ کہ ہیچ یکی از فریقین راہیچ در تقدیر و تحدید آب از آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم ثابت و صحیح نہ شده - اور علامہ قاضی شوکانی نیل الاوطار میں فرماتے ہیں قال ابن عبد البر فی التمہید ما ذہب الیہ الشافعی من حدیث القلتین مذہب ضعیف من جہۃ النظر غیر ثابت من جہۃ الاثر لانہ حدیث تکلم فیہ جماعۃ من اہل العلم ولان القلتین لم یوقف علی حقیقۃ مبلغہما فی اثر ثابت ولا اجماع

علاوہ ان اور مصنفین معتبرین نے حدیث مذکور کے ضعف و اضطراب کو کسی نے اشارۃً اور کسی نے تصریحاً بیان کیا ہے باوجود اس کے حدیث قلتین کو صحیح متفق علیہ فرمانا آپ ہی کا کام ہے گو بعض محدثین نے اس حدیث کو تصحیح فرمایا ہے مگر صحت بالاتفاق کا بجز آپ حضرات کے اب تک کوئی قائل نہ ہوا ہوگا ہمکو تعجب ہے کہ باوجودیکہ اضطراب حدیث مذکور کو اکثر کتب میں منقول ہے پھر آپ اس پر تعین اضطراب اسناد یا متن یا معنی کی ہم سے خواستگار ہیں سوائے امر تو کلام ابن تیمیہ میں اب بھی گذر چکا ہے کہ حدیث قلتین مختلف و مضطرب ہے اور روایات مشہورہ اسکی موید نہیں بلکہ مذہب تابعین کے خلاف ہے اور علماء مدینہ و بصرہ و شام و کوفہ نے اس پر عمل نہیں کیا اور غالباً اس حدیث کے مرفوع اور منسوب الی ابن عمر کرنے میں ولید بن کثیر سے غلطی ہوئی ہے اسکے سوا زیلعی و فتح القدیر و عینی وغیرہ کو ملاحظہ فرمائیے کہ ابو اسامہ اور عبد اللہ بن عبد اللہ بن عمر وغیرہ پر اختلاف ثابت کیا ہے اور بعض روایت کی تضعیف بھی کی گئی ہے ہاں بعض طرق کو بعض محدثین نے صحیح فرمایا ہے گو ہمارے نزدیک حدیث مذکور کے معمول بہ نہ ہونے کی وجہ قوی اضطراب فی الاسناد کے سوا اور امر ہیں مگر آپکے مقابلہ میں یہ وجہ بھی پوری کار آمد ہے اس لئے بالاجمال بیان کر دی گئی کیونکہ آپ تو حدیث مذکور کی صحت اتفاقی کے قائل ہیں تو اسلئے بعض محدثین کی تصحیح بمقابلہ جمہور محدثین آپکو مفید نہیں ہے وجہ یہ کہ فتح الباری میں دربارہ حدیث مذکور وانما لم یخرجہ البخاری لاختلاف

ابن عبد البر نے تمہید میں فرمایا ہے کہ حدیث قلتین کے متعلق جو حضرات امام شافعی کا مذہب ہے وہ بلحاظ غور و فکر ایک کمزور مذہب ہے جو منقول کے لحاظ سے بھی غیر ثابت ہے کیونکہ اس حدیث میں اہل علم کی ایک جماعت نے کلام کیا ہے نیز اس کو کہ قلہ کی مقدار نہ جتنی اثر سے ثابت ہے نہ کسی خاص مقدار پر علماء کا اتفاق ہوا ہے ۱۲ عہ اختلاف ہی کے باعث اس حدیث کو بخاری نے نقل نہیں کیا ہے ۱۲

وقع فی اسنادہ کہا ہی باوجودیکہ ابن حجر بوجہ تائید مشرب اس حدیث کی تقویت فرماتے ہیں مگر اختلاف
فی الاسناد کو وہ بھی تسلیم کرتے ہیں آپکو ضرور تھا کہ اس اسنادِ حدیث قلتین میں سے جو سند آپکے نزدیک
صحیح متفق علیہ تھی اسکو بیان کیا ہوتا تماشا ہے کہ اسناد کا تو ذکر بھی نہیں اور اسکے اضطراب و
ضعف کو ہمیشہ ثابت کرانا چاہتے ہیں ع اس سادگی پہ کون نہ مرجائے اے خدا۔ لڑتے ہیں اور ہاتھ
میں تلوار بھی نہیں ۔ اسانید متعددہ حدیث مذکور میں سے کوئی سند معتبر و صحیح معین فرمائیے پھر اور طالبِ
ثبوت صحت و ضعف کے طلب فرمائیں بالجملہ صحت اتفاقی یا اضطراب و ضعف سند کا حال پورے طور سے
جب عرض کیا جائے گا جب آپ کوئی سند معین فرماویں گے باقی رہا اضطراب متن سو کسی روایت میں
تو الا حمل الخبث ہے جس کو شراح محتمل وجہین بتلاتے ہیں کسی میں لم ینجسہ شیء ہے بعض میں فقط قلتین کا
لفظ ہے بعض روایات میں قلتین او ثلثۃ شک کیساتھ مذکور ہے اور روایت حضرت جابر و ابوہریرہ
ابن عمر میں اربعین قلال موجود ہے اور حضرت ابوہریرہ کی روایت میں اربعین غرب بلکہ بعض اربعین
دلو بھی موجود ہے ہر چند ان روایات کو محدثین بمقابلہ روایت قلتین ضعیف فرماتے ہیں مگر اول تو خود روایت
قلتین بھی حسب ارشاد محدثین فی تقویت فرمائی ہے اور کل کو ضعیف بھی کہیئے تو اس سے بھی کیا کم
کہ یہ سب ضعاف مل کر حدیث قلتین کے ضعف و اضطراب کو اور دوبالا کر دینگے ان سب امور سے
قطع نظر کرکے بشرط انصاف اسکا کیا جواب ہے گا کہ اہل صحاح نے اپنی کتب میں حدیث قلتین کو بروایت ابن عمر
رضی اللہ عنہما تخریج کیا ہے اور حدیث اربعین قلال جو حضرت عبد اللہ ابن عمر سے مرفوعاً اور موقوفاً مروی
ہے تو ہر چند مرفوع کو ضعیف کہا ہے لیکن حدیث موقوف صحیح ہے سو آپ ہی فرمائیے کہ حدیث مذکور اور
قول راوی میں کیا تطبیق ہوگی تعجب ہے کہ خود حضرت عبد اللہ ابن عمر تو حدیث قلتین کو نقل فرمائیں
اور خود ہی اربعین قلال کا فتویٰ دیں حدیث قلتین کے ضعف کی یہ بھی بڑی وجہ ہے اور ان تمام امور کے بعد
جو علماء حنفیہ وغیرہ نفس حدیث کے غیر معمول بہ ہونیکی قوی وجہ بیان فرماتے ہیں تو اضطراب فی المعنی ہے یعنی
لفظ قلہ معانی کثیرہ پر بولا جاتا ہے قال فی القاموس والقلۃ بالضم اعلی الراس والسنام والجبل وکل
شیء والجماعۃ منا والحب العظیم والجرۃ العظیمۃ او عامۃ او من الفخار والکوز الصغیر انتہی فتح القدیر میں ہے
یقال علی القربۃ والجرۃ وراس الجبل سو جب تلک آپ دلیل قطعی بلکہ حسب قرار داد خود نص صریح
صحیح متفق علیہ قطعی الدلالۃ سے معنی قلہ کی تعیین نہ فرماوینگے بشرط انصاف آپکا دعوی قابل
سماعت و لائق جواب نہ ہوگا اور اگر محض قرائن و قیاس سے آپ نے تعیین فرمائی تو اول تو اسکا
کیا جواب کہ آپ اور آپکے سائل لاہوری دربارۂ مسائل عشرہ اپنے مذہب کو نص صریح قطعی الدلالۃ

سے ثابت کرنے کے مدعی ہیں دوسرے اگر بعض قرائن آپنے راس جبل یا راس سام کی تحدید فرمائی بھی تو قربہ اور تھلیہ اور کوزہ صغیر کے عدم مراد ہونے کو کونسی دلیل قطعی موجود ہے بلکہ جب اس امر کا لحاظ کیا جاتا ہے کہ سائل نے جناب رسالتمآب سے جنگل کے پانیوں کا حال دریافت کیا تھا تو اس تسنا کے معنی بھی بن سکتے ہیں یعنی جب پانی بقدر دو قد آدم عمیق ہوگا تو وقوع نجاست سے ناپاک نہ ہوگا چنانچہ عنایہ میں ہے ثم نقول اراد بالقلة قامة الرجل لانہ ذکر القلة تقديرا کما فی الحیاض الماء فی الحیاض مما یقدر بالقامة لا بالجرار انتہی اور حضرت امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ وعلی اتباعہ نے جو ایک روایت میں قلال ہجر بھی روایت کیا ہے تو اول تو قلہ صغیرہ وکبیرہ کو بلکہ قربہ کو وہ بھی شامل ہے کیونکہ ہجر میں یہ اشیا سب موجود ہیں علاوہ ازیں علمانے اس روایت کی تضعیف بالتصریح کی ہے اور اسکو بارہ میں وما فسره الشافعی منقطع للجہالة الی آخرہ فرمایا ہے چنانچہ اکثر کتب میں شرح موجود ہے علاوہ ازیں لفظ قلہ کے مبہم ہونیکی علمائے مجتہدین شافعیہ نے بھی تصریح فرمادی ہے قسطلانی میں ہے الا ان مقدار القلتین من الحدیث لم یثبت وحینئذ فیکون مجملاً۔ صاحب فتح الباری اس مضمون کو اسطرح اداکرتے ہیں الا ان مقدار القلتین لم یتفق علیہ واعتبرہ الشافعی بخمس قرب من قرب الحجاز احتیاطاً ان ارشادات علما سے صاف ظاہر ہے کہ حدیث میں لفظ قلہ مبہم ومجمل ہے اسکی تعیین بعد ملاحظہ عرف ظن وتخمین سے کی گئی ہے جسکا صاف مآل یہ نکلا کہ مراد لفظ قلہ سے اگر حدیث مذکور میں مٹکا ہی لیا جائے اور جملہ امور مذکورہ بالا سے قطع نظر کیا جاوے تب بھی حسب تصریح علما اسکی تعداد مبہم ہے جسکی تعیین وتحدید کسی حدیث سے ثابت نہیں بلکہ محض عرف پر مبنی کرنا پڑیگا اور پھر عرف سے بھی ظاہر ہے کہ تعیین تام ممکن نہیں اسلئے حضرت امام شافعی نے بھی احتیاط ہی پر عملدرآمد فرمایا اور دیکھو صاحب فتح الباری تحت حدیث قلتین میں دوسری جگہ فرماتے ہیں قد اعترف الطحاوی من الحنفیۃ بذلک لکنہ اعتذر عن القول بہ بان القلة فی العرف تطلق علی الکبیرۃ والصغیرۃ کالجرۃ ولم یثبت من الحدیث تقدیرہما فیکون مجملاً فلا یعمل بہ وقواہ ابن دقیق العید اس عبارت سے بھی قلہ میں اجمال و ابہام ایسا کہ جسکی وجہ سے حدیث مذکور غیر معمول بہ ہوجانا ثابت ہو جاتا ہے اور ابن دقیق العید جو مشہور و معتبر عالم شافعی المذہب ہیں اس امر کی تقویت فرماتے ہیں اس کے بعد علامہ ابن حجر ابو عبیدہ کا قول نقل فرما کر لکھتے ہیں :۔

ع قلہ سے آدمی کا قد مراد ہے چونکہ حوضوں اور جنگل کے گڑھوں کے پانی کے متعلق سوال کیا تھا اور اس کی مقدار گھڑوں سے نہیں بتائی جایا کرتی ۱۲ ع قلتین کی مقدار حدیث میں محقق نہیں لہذا یہ حدیث مجمل ہوگی ۱۲ ع قلتین کی مقدار پر اتفاق نہیں ہوا امام شافعی نے احتیاطاً اس کی مقدار حجاز کے پانچ مشکیزے مقرر کی ہے ۱۲

لکن لعدم التحدید وقع الخلف بین السلف فی مقدارہما علی القفۃ اقوال حکاہا ابن المنذر ثم حد بعد ذالک تحدیدہما بالارطال واختلف فیہ ایضا انتہی اس عبارت سے بھی صاف ظاہر ہے کہ مقدار قلہ زحد مختلف ہے اور علماء سلف کے اسبارہ میں نو قول ہیں اور متاخرین نے جو مقدار قلہ کی تحدید بذریعہ وزن کی ہے تو اسمیں اور زیادہ اختلاف پیدا ہو گیا ہے اور سنئے شرح منہاج مسمی بہ تحفۃ المحتاج میں جو معتبر و مشہور کتب فقیہ شافعیہ میں ہے و حنیئذ فی افا انتصار ابن دقیق العید لمن لم یعمل بخبر القلتین مجابۃ باسبہم لم سیبن عجیب اذ لا وجہ للمنازعۃ فی شئی مما ذکر ان معلم ضعف زیادۃ من قلال ہجر لانہ اذا کتفی بالضعف فی الفضائل والمناقب فی البیان کذلک انتہی۔ اس عبارت کا خلاصہ بھی یہی ہے کہ ابن دقیق العید بھی بوجہ اجمال و ابہام معنی قلہ حدیث مذکور کو متروک غیر معمول بہا کہنے والوں کی تائید فرماتے ہیں مگر شارح منہاج بپاس مشرب خود ابن دقیق العید کی اس تائید کو عجیب کہتا ہے اور زیادۃ مذکورہ سابقہ یعنی من قلال ہجر کی وجہ سے اس ابہام کو رفع کرتا ہے باوجودیکہ اس زیادۃ کے ضعف کو تسلیم بھی کرتا ہے مگر شارح مذکور اس ضعف کا یہ جواب دیتا ہے کہ جیسے فضائل و مناقب میں حدیث ضعیف بھی قابل قبول ہوتی ہے اگر بیان مبہم میں بھی اسکو معمول بہ مانا جاوے تو کیا خرابی ہے مگر بروئے انصاف شارح منہاج کی یہ توجیہ بمقابلہ ابن دقیق العید لائق تسلیم نہیں کیونکہ شرائط ادائے فرض کیلئے ایسی ہی حجت قوی ہونی چاہیئے جیسی خود فرائض کے لئے کما مر نص مثبت شرائط فرائض کو نصوص واردہ فی الفضائل پر قیاس کرنا خلاف ظاہر و امر بے دلیل ہے اور اگر شارح مذکور کی اس توجیہ کو بلا ردو انکار مان بھی لیا جاوے تو اسکا کیا جواب کہ قلال ہجر بھی چند معنوں کو یعنی جرہ صغیرہ و کبیرہ بلکہ قربہ کو بھی شامل ہے تو اب زیادۃ مذکورہ سے اشتراک معنی قلہ تو رفع ہو جائے مگر ابہام مقدار جوں کا توں موجود رہا اور اگر بوجہ احتیاط جرہ کبیرہ مراد لیا جاتا ہے تو پھر یہی مناسب ہے کہ بجائے قلتین اربعین قلال پر عمل کیا جائے ان سب نقلوں کے بعد مقدار جرہ کبیرہ بھی پھر ابہام سے خالی نہیں اس وجہ سے بھی شارح منہاج کی توجیہ بمقابلہ ابن دقیق العید کیونکر مسلم ہو سکتی ہے علاوہ ازیں یہ توجیہ شارح مذکور کسی کے نزدیک معتبر ہو تو ہو مگر ہمارے مجتہد صاحب کے یہاں ایسی مخصوص ضعیفہ کی شنوائی غیر ممکن ہے مجتہد صاحب کے نزدیک تو فقط صحت سے بھی کام نہیں چلتا بلکہ متفق علیہ بھی ہونا چاہیئے بلکہ صریح و قطعی الدلالۃ بھی ہونا لازم ہے جب اتنے امور کسی حدیث میں مجتمع ہوں اسوقت لائق استدلال و احتجاج مجتہد صاحب ہو تو مضائقہ نہیں معہذا شارح مذکور یہ بھی نقل کرتے ہیں واختار کثیرون من اصحابنا مذہب مالک ان الماء لا ینجس مطلقا الا بالتغیر انتہی جسکا یہ خلاصہ ہوا کہ اکثر شوافع نے حدیث قلتین کو متروک کر کے مذہب امام مالک

ف چونکہ قلہ کی کوئی حد حدیث میں بیان نہیں کی گئی اس لئے علمائے سلف و خلف کا اسکی مقدار میں اختلاف ہوا اور ابن منذر نے اسکے متعلق نو قول نقل کئے ہیں اسکے بعد قلہ کی مقدار ارطال سے بیان کی گئی اور اسمیں بھی اختلاف ہو گیا ۱۲

کو اختیار کیا ہے اب ان تمام معروضات کے بعد مجتہد محمد احسن صاحب کی خدمت میں یہ عرض ہے کہ آپکو حسب شرائط مسلمہ جناب یہ امر ضروری ہے کہ اول تو کوئی روایت حدیث قلتین کی ایسی بیان فرمائیے جو روایت صحیح متفق علیہ قطعی الدلالۃ ہو اور یہ بھی فرمائیے کہ اکثر علماء و محدثین شافعیہ وغیرہ نے خود اس حدیث کی صحت کا انکار کیا ہے اور بلکہ مختلف و مضطرب و ضعیف فرمایا ہے اس کا کیا جواب باوجودیکہ اہل صحاح میں سے کوئی بھی اس کی صحت کا قایل نہیں اور علی بن مدینی و ابن تیمیہ و بیہقی و ابن دقیق العید وغیرہ نے اس میں کلام کی ہے پھر بھی اس کی صحیح فرمانیکی کیا وجہ؟ اور پھر صحت بھی متفق علیہ گویا آپکے نزدیک ان اکابر محدثین کے قول کا اتنا بھی اعتبار نہ ہو کہ جو مثبت اختلاف ہی ہو جائے بلکہ بالکل ساقط الاعتبار و کالعدم ہی ٹھہرا واقعی یاس سخن و تائید مشرب ایسی ہی چاہئے ثبوت صحت اتفاقی کے بعد اضطراب متن و اشتراک لفظی و ابہام مقدار قلہ کا جواب شافی بیان فرمائیے اور فتح الباری فی جواب ابن منذر کے حوالہ سے تحدید قلتین میں نو قول بیان کئے ہیں ان میں سے کسی قول کی تعیین فرمائیے یا بزور قوت اجتہادیہ کوئی دسواں قول ایجاد کیجئے مگر خدا کے لئے اپنی شرائط مسلمہ یاد رکھئے یعنی جو کچھ ارشاد فرمادیں اسکا ثبوت نص صحیح و صریح و متفق علیہ قطعی الدلالت سے ہو اور اگر ان دعووں کو آپ ایسی نصوص سے ثابت نہ کر سکیں بلکہ مطلق حدیث صحیح بلکہ حدیث ضعیف سے بھی ثابت کرنے سے آپ عاجز ہوں تو بڑے انصاف کچھ تو شرمائیے اور بیچارے حنفیوں پر جو آپ کا یہ اعتراض تھا کہ خلاف نصوص اپنی رائے سے جو چاہا کہدیا اس سے باز آئیے شعر

صورتگر زیبا چین تو صورت گری ... یا صورت کش ابخنیں یا ترک کن صورتگری

مگر غضب تو یہ ہے کہ آپ حنا تو بلا تدبر کسی حدیث کو نقل کر کے تھوڑی سی مناسبت کی وجہ سے اپنی مدعی کو من کل الوجوہ اس حدیث سے ثابت سمجھکر اس امر کے مدعی ہو جاتے ہو کہ ہمارا مدعا نص صریح سے ثابت ہے حالانکہ ایک امر حدیث سے ثابت ہے تو امور متعددہ مقصودہ آپ اور قیاس سے ثابت ہیں مثلاً حدیث قلتین ہی کو اگر امور مذکورہ بالا سے قطع نظر کر کے آپکی ثبوت تحدید کی نوبت کہا جاتا تو فقط یہ امر حدیث سے ثابت ہوگا کہ دو قلہ وقوع نجاست سے نجس نہ ہونگے باقی رہی یہ بات کہ قلہ سے ظرف یا پانی مراد ہیں یا کچھ اور اور اگر ظرف مراد ہیں تو قربہ یا جرہ یا کوزہ اور اگر جرہ ہی مراد ہے تو کبیرہ یا صغیرہ اور اگر کبیرہ ہی مقصود ہے تو اوسکی مقدار کیا ہے یہ جملہ امور حدیث مذکور میں کہیں بھی موجود نہیں مگر افسوس ہے آپ صاحبوں کی فہم و اجتہاد کو کہ پھر بھی اپنی مدعا کو ثابت بنص صریح ہی کہے جاتے ہیں حالانکہ اسی ابہام ہی کی وجہ سے مقدار قلہ میں علماء میں اختلاف کثیر واقع ہوا کما قال ابن المنذر اس لئے عرض یہ ہے کہ آپ اگر کچھ فرمادیں ذرا تدبر کے بعد فرمادیں اگر ہماری عرض کے سمجھنے سے بھی عار ہے تو اپنے مدعا کے

سمجھنے میں کیوں انکار ہے؟ اس کے بعد مجتہد زمن نے جو ایک صفحہ سے زیادہ سیاہ کیا ہے اسکا خلاصہ فقط یہ ہے
کہ حدیث قلتین اگر ضعیف بھی ہو مگر آپ اس کا کیا جواب دیں گے کہ مذہب امام میں حدیث ضعیف بھی
رائے اور قیاس پر مقدم ہے اور اس کے ثبوت کے لئے ابن حزم اور ملا علی قاری کی عبارت نقل
فرمائی ہے اور چند امثلہ اس قاعدہ کے مجتہد صاحب نے بیان کئے ہیں اور فرماتے ہیں کہ جب عند الامام
حدیث ضعیف قیاس پر مقدم ہے تو پھر بمقابلہ حدیث قلتین دہ دردہ پر جو ایک قیاسی امر ہے عمل کرنا
حسب قاعدہ امام باطل ہوگا اور اس صورت میں دہ دردہ پر عمل کرنے سے تقلید امام بیشک ٹوٹ جاتی
اور اس جواب کو ہمارے مجتہد صاحب لاجواب تصور کر رہے ہیں مگر یہی اعتراض مجتہد صاحب نے
بحث حدیث ائمہ اطور میں پیش کیا تھا چنانچہ ہم بھی بالتفصیل اسکا جواب عرض کر چکے ہیں اور مجتہد
زمن کی کم فہمی ثابت کر آئے کہ حنفیہ میں جس نے جو قول تحدید ماء کثیر کے بارہ میں بیان کیا ہے اور
وہ درحقیقت رائے مبتلی بہ ہے قیاس فقہی اور رائے اجتہادی ہرگز نہیں اور حدیث ضعیف حسب ارشاد
امام قیاس اجتہادی سے قوی ہے نہ کہ رائے مبتلی بہ سے کیونکہ جن امور میں رائے مبتلی بہ معتبر ہوتی ہے وہاں
بمنزلہ نص قطعی سمجھی جاتی ہے چنانچہ تحری قبلہ میں ملاحظہ فرما لیجئے کہ یہی قصہ ہے اگر مجتہد کی تحری ایک
جانب ہو اور مقلد کو بوجہ تحری دوسری جانب قبلہ ہونیکا یقین ہو تو سبکے نزدیک اس موقع میں
مقلد کو رائے مجتہد کا اتباع جائز نہ ہوگا سو اگر یہ رائے اور قیاس اجتہادی ہے تو اس اتباع کے عدم
جواز کی کیا یہی وجہ ہے جو ابن ہمام و ابن نجیم وغیرہ فرماتے ہیں فاستحکم رواجہ الا یلزم غیرہ بل تختلف باختلاف
ما یقع فی قلب کل ولیس ہذا من قبیل الامور التی یجب فیہا علی العامی تقلید المجتہد انتہی شعر

جو بشنوی سخن اہل دل مگو کہ خطا است
سخن شناس نئی دلبرا خطا اینجا است

باقی آپ کا تحدید دردہ کو بدعت حقیقیہ فرمائی جانا محض تعصب ہے سترہ دفعہ یہ امر بالتفصیل گزر
چکا ہے کہ مذہب اصلی عند الامام اس بارہ میں رائے مبتلی بہ ہے باقی جسقدر اقوال دربارہ تعیین ماء کثیر مساحت یا بطرز
تحریک علماء حنفیہ سے منقول ہیں وہ درحقیقت رائے مبتلی بہ کی تفسیر ہے اصل مذہب ہرگز نہیں اور اگر بوجہ
شوق عمل بالحدیث آپ کے نزدیک ایسے امور میں بھی نص صریح ضروری ہے اور بدون نص صریح
کسی امر کو معمول بہ کہنا بدعت حقیقیہ ہے تو اول تو قلتین کی مقدار کو مشک یا ارطال وغیرہ سے معین کرنا
بھی بقول آپکے بدعت حقیقی ہو گیا کیونکہ تعیین مقدار قلتین میں جو علماء کے اقوال مختلف ہیں ان میں سے
کوئی قول بھی نص صریح سے ثابت نہیں علی ہذا القیاس تعیین فعل قلیل و کثیر مع زیادۃ صلوٰۃ جو علماء نے فرمایا ہے

عہ ایک کے زائد سمجھنے سے یہ لازم نہیں آتا کہ وہ دوسرا بھی اسکو زائد سمجھے بلکہ ہر ایک کو دلیل جو آئے اسکی لحاظ سے زیادتی کی مقدار مختلف ہوتی رہتی ہے

اور اس کی موافق جزئیات خاصہ پر حکم قلت وکثرت لگایا ہے بقول جناب بدعت حقیقیہ ہو جاویگا تعریف لفظ جو حکم حدیث سے ثابت ہے مگر اس کی تفصیل علمائے اپنی رائے سے بیان فرمائی ہے کہ فلاں چیز کی اتنی مدت تلک اور فلاں کیفیت کیساتھ تعریف کیجاوے حضرت شاہ صاحب نے شرح موطا میں اور ترمذی وغیرہ نے اپنی کتب میں اس قسم کی امور کا ذکر کیا ہے اور جمہور علماء کا یہ مذہب ہے مگر نص صحیح میں صراحۃً یہ تفاصیل یعنی تعیین مدت تعریف مذکور نہیں تو بقول آپکے یہ امور بھی داخل حکم بدعت حقیقیہ ہو جائینگے نعوذ باللہ من الہذ التعصب مجتہد صاحب ہیچ عرض کرتا ہوں آپ اب تلک حکم دہ دردہ کے ارشاد کی وجہ اور لم کو نہیں سمجھے کہ یہ حکم کس مرتبہ کا ہے اور اس کی وجہ کیا ہے مگر شروع فقرہ میں امر کسی قدر تفصیل سے گذر چکا ہے ملاحظہ فرمائیو اور اگر پھر بھی یہ حکم آپکے نزدیک بدعت میں ہی داخل ہے تو امور مستفسرہ احقر بھی ضرور آپ کو داخل بدعت ماننے پڑینگے بلکہ تعیین مدت مفقود در بارہ جواز نکاح زوجہ مفقود و تقسیم میراث جو حضرات صحابہ و تابعین وغیرہ سلف صالحین سے منقول ہے وہ آپکے مشرب کیموافق بدعت حقیقیہ ہو جاویگا اسکے بعد مجتہد زمن نے بقدر تین صفحہ کی سیاہ کیے ہیں اور خلاصہ اسکا فقط یہ ہے کہ تحدید یا کثیر و قلیل میں حنفیہ کی اقوال از حد مضطرب ہیں تاتارخانیہ میں ہے کہ اگر بعض اجزا کی نجاست باقی اجزا میں سرایت کر جاوے تو قلیل ہے ورنہ کثیر پھر امام صاحب و صاحبین نے اس خلوص واثر نجاست کا اعتبار حرکت کیساتھ کیا ہے یعنی جب ایک طرف کی حرکت دوسری جانب پہونچ جائیگی تو وصول اثر نجاست بھی ادہر سے ادہر تلک سمجھا جائیگا اور متاخرین میں سے بعض نے وصول نجاست کو وصول کدورت پر اور بعض نے وصول اثر رنگ زعفران وغیرہ پر قیاس کیا ہے اور بعض نے مساحت کا اعتبار کیا ہے پھر کوئی ہشت در ہشت اور کوئی دہ دردہ اور کوئی دروازہ در دوازدہ اور کوئی پانزدہ در پانزدہ کہتا ہے اور بعد میں امام محمد نے سری سے تحدید کا انکار فرما دیا اور کہا کہ میں اسباب میں کوئی تحدید و تقدیر نہیں کر سکتا علاوہ ازیں امام صاحب اور صاحبین نے جو تحدید قلیل و کثیر تحریک کے ذریعہ سے کی ہے وہ نہایت ہی مجہول ہے کیونکہ تحریک موافق قوت محرک صدمہ تحریک کے مختلف ہوتی ہے ایک تحریک سے تو دو گز تلک بھی حرکت نہ ہوگی اور ایک تحریک سے دو گز تلک صدمہ پہونچیگا اور کتنی ہی کثیر پانی میں سمندر ہو یا دریا اگر چھوٹی پہاڑ کی گر پڑے تو پھر کتنی دور تلک اس تحریک کا اثر پہونچیگا انتہی ملخصاً۔

اقول مجتہد زمن کی اس تمام یاوہ گوئی کا خلاصہ دو امر ہوا ذل تو یہ کہ تعیین قلیل و کثیر میں باہم حنفیہ میں از حد اختلاف ہے دوم یہ کہ تحدید با تحریک جو امام صاحب و صاحبین سے منقول ہے وہ نہایت

مجمل دوسرا مراد یعنی اختلاف اقوال کا جواب تحقیقی تو یہ ہے اور شروع دفعہ میں بھی اسکا ذکر
کسیقدر ہو چکا ہے، کہ یہ اقوال بنظر فہم ہرگز باہم معارض و مخالف نہیں بلکہ مرجع سب کا قول امام
یعنی اعتبار رائے مبتلی بہ ہے اور تمام اقوال اسی کی تفسیر ہیں یہ آپ حضرات کی خوش فہمی ہے کہ ان
اقوال کو قول امام کے معارض او متناقض کہتے ہو تفصیل مطلوب ہے تو سنیئے مذہب جمہور علما اس مسئلہ
میں یہ ہے کہ جو پانی ایسا ہو کہ اسمیں ایک جگہ خاص میں نجاست کا واقع ہونا وقوع نجاست فی الکل
ہی سمجھا جاوئے اور اسمیں یہ تفریق نہ کر سکیں کہ بعض طاہر ہے اور بعض نجس تو وہ پانی قلیل ہے ایک
جگہ بھی اسمیں اثر نجاست ہوگا تو وہ کل پانی میں موثر ہوگا اور اگر وہ پانی ایسا ہو کہ ایک جگہ کی
نجاست تمام پانی میں مختلط نہیں ہوتی تو وقوع نجاست کسی جزو خاص میں ہونے سے وہ تمام
پانی نجس نہ ہو جاویگا اور وہ پانی عند العلما کثیر کہلاویگا اور ایسے پانی میں اگر نجاست واقع ہو تو
پانی اطراف پانی تا وقتیکہ انمیں اثر نجاست ظاہر نہ ہوگا طاہر سمجھی جاوینگی باقی رہی یہ بات کہ وہ مقدار
پانی کی کونسی ہے کہ جس میں ایک جگہ نجاست واقع ہونیسے اختلاط نجاست فی جمیع الماء نہ سمجھا جاوے
تو حضرت امام مالک تو یہ فرماتے ہیں کہ جب تلک وقوع نجاست سے پانی کے رنگ یا بو یا مزے میں
فرق نہ آئے وہ کثیر سمجھا جاویگا کیونکہ اثر نجاست اسمیں محسوس نہ ہوا اور حدیث الماء طھور انکے لئے
حجت ہے اور حضرت امام شافعی یہ فرماتے ہیں کہ اگر پانی بقدر قلتین ہو تو کثیر ہے اور اسمیں ایک جگہ خاص میں
خاص پر نجاست واقع ہونیسے کل پانی میں اثر نجاست نہ ہوگا ورنہ قلیل ہے ایک جگہ بھی نجاست
واقع ہوگی تو کل میں موثر سمجھی جاویگی اور حضرت امام اعظمؒ کے نزدیک حدیث مستدل امام مالک و امام
شافعی بوجوہ مذکورہ بالا چونکہ قابل احتجاج و مثبت مدعا نہیں اور ادھر یہ امر محقق اور بدیہی ہے کہ مدار حکم نجاست
اختلاط و وصول اثر نجاست پر ہے یعنی جس پانی میں اجزائے نجاست مختلط ہونگے وہ پانی نجس سمجھا جاویگا
تو اسلیئے حضرت امام نے یہ فرمایا کہ بوجہ وقوع نجاست جس پانی کی نسبت یہ معلوم ہو کہ اس کی اجزا میں
اختلاط نجاست کی نوبت آگئی ہے اسکو قلیل کہنا چاہیئے اور جس پانی میں ایک جگہ نجاست واقع
ہونیسے یہ خیال نہ ہو کہ اس کے جمیع اجزا میں اختلاط نجاست و وصول اثر نجاست ہوگیا ہے تو اس کو
حسب قاعدہ مسلمہ مذکورہ بالا کثیر کہنا چاہیئے کیونکہ یہ امر بداہۃً عقلاً بلکہ احادیث متعددہ سے ثابت ہے کہ
پانی بوجہ سرایت و اختلاط نجاست ناپاک ہو جاتا ہے باقی سرایت و اختلاط نجاست کبھی بوجہ تغیر بھی
احد الاوصاف بذریعہ قوت شامہ یا باصرہ یا ذائقہ محسوس ہونے لگتا ہے اور اس کی وجہ سے پانی
قلیل ہو یا کثیر ناپاک سمجھا جاتا ہے اور کبھی محض وقوع نجاست سے خواہ کسی وصف میں تغیر ظاہری کی نوبت

آئے یا نہ آئے حکم نجاست لگایا جاتا ہے چنانچہ ماء قلیل میں یہی قصہ ہے یعنی بمجرد وقوع نجاست اسپر
حکم نجاست لگا دیا جاتا ہے اس نجاست محسوس ہو یا نہ ہوا ور حدیث قلتین و وقوع کلب وغیرہ
احادیث اس امر پر دال ہیں اور امام اعظم و امام شافعی وغیرہ جمہور فقہا کا بھی یہی مذہب ہے کہ ماء
قلیل بمجرد وقوع نجاست نجس ہوجاتا ہے اثر نجاست محسوس ہو نہ ہو سو جب یہ امر بذریعہ روایت و نیز
بطریق درایت محقق ہوا کہ بنا ئے حکم نجاست فقط اختلاط و نجاست ہے تو اب حضرت امام نے فرمادیا
کہ جو پانی ایسا ہو کہ مبتلا بہ گمان میں ایک جگہ کی نجاست تمام اجزا میں مختلط نہیں ہوتی تو وہ پانی کثیر
ہے ورنہ قلیل ہے اور اس کی مثال بعینہ ایسی سمجھنی چاہئے جیسا نماز میں قبلہ کی طرف منہ کرنا تو بذریعہ نصوص
ثابت و محقق ہے باقی رہا یہ امر کہ قبلہ کس طرف ہے اس کی تعیین مبتلی بہ یعنی ہر مصلی کے ذمہ پر ہے کہ اپنی رائے
اور تحری سے اس کو متعین کرے اسی طرح یہ امر تو روایات حدیث و درایت عقل و مذاہب علماء
سے محقق ہے کہ بوجہ اختلاط نجاست پانی ناپاک ہوجاتا ہے رہا یہ امر کہ بمجرد وقوع نجاست کس قدر
پانی میں اختلاط کی نوبت آجاتی ہے اور کسقدر میں نہیں آتی سو یہ بات مبتلی بہ کی رائے اور تحری پر
موقوف ہے تو اب جیسا ثبوت فرضیہ قبلہ کیلئے نصوص قطعی موجود ہیں اور تعیین سمت قبلہ کیلئے نص
کی ضرورت نہیں یہ امر محسوس رائے مبتلی پر موقوف ہے اسیطرح یہ اختلاط و سرایت نجاست سے پانی
کا نجس ہونا تو نصوص و دلایل سے ثابت مگر تحقیق اختلاط جو ایک امر حسی ہے رائے مبتلی بہ پر موقوف رکھا گیا
اور اپنی رائے اور تحری سے اگر کوئی شخص تعیین سمت قبلہ کرے تو جسیا وہ جانب اس کے حق میں جہت
قبلہ ہوجائیگی اور یہ تحری اس کو لئے حجت کافی ہوگی اور اس تعیین جہت کیلئے اس سے نص صحیح صریح قطعی الدلالت
طلب کرنا ہر کسی کے نزدیک بیجا و نادرست ہوگا اسیطرح بعد رائے اور تحری اگر کسی کی رائے میں کوئی متعلق آب
پانی کی کثیر یا قلیل معلوم ہووے اور اسکی رائے کی موافق اسمیں اختلاط نجاست یا عدم اختلاط کی نوبت
آئے تو یہ رائے اس کے حق میں حجت کافی اور برہان قطعی سمجھی جائیگی اور تحدید مذکور کیلئے اگر کوئی شخص
اس سے نص صریح و صحیح طلب کرے تو تعصب ناروا و خیال بیجا کہا جائے گا بالجملہ حضرت امام نے
ان دلائل کے باعث تحدید قلیل و کثیر کو رائے مبتلی بہ موقوف رکھا لیکن یہ امر ظاہر ہے کہ عوام اہل رائے
نہیں ہوتی اور خود ان کو بھی اپنی رائے پر ایسا اعتماد نہیں ہوتا کہ اپنے فہم سے کسی امر شرعی کی تعیین
و تحدید کر کے بے کھٹکے اسپر عمل کرلیں اس لئے عوام کی سہولت کے لئے حضرت امام بلکہ صاحبین
نے بھی یہ فرمایا کہ اختلاط و وصول نجاست بذریعہ تحریک معلوم ہوگا یعنی ایک محل کی حرکت جہاں
تلک موثر ہوگی وصول اثر نجاست بھی اسی مقدار تلک سمجھا جائیگا۔ کیونکہ جب نجاست کسی موقع

خاص پر واقع ہوگی تو اسکا اثر اس محل سے تجاوز کر کے جو اور جگہ پہونچیگا تو حرکت کے ذریعہ سے پہونچیگا اور یہ امر بھی ظاہر ہے کہ محض تحری اور رائے سے وصول اثر نجاست[1] کو دریافت کرنا کس قدر دشوار ہے اور تحرک کا دریافت کرنا امر محسوس وسہل ہے چنانچہ بدایع وغیرہ کتب میں مذکور ہے لا یخفی علیک ان اعتبار الخلوص بغلبۃ الظن امر باطنی یختلف باختلاف الظانین وتحرک الطرف الآخر امر حسی مشاہد لا یختلف۔ الحاصل حضرت امام ذی وجوہ مذکورہ مدار نجاست اختلاط نجاست کو قرار دیکر حسب قواعد شرعیہ اس کی تعیین رائے مبتلی بہ پر موقوف رکھی مگر چونکہ اس میں عوام کے لئے دقت اور اندیشہ اختلاف فاحش نظر آیا اس لئے تفسیر وتوضیح بذریعہ تحریک فرمادی اور بعض علمائے یہ فرمادیا کہ زعفران وغیرہ کوئی چیز رنگین پانی میں ڈال کر دیکھا جائے کہ اسکا رنگ کہانتک سرایت کرتا ہے بذریعہ یا تحرک یا جس مقدار تلک رنگ زعفران اثر کریگا اثر نجاست بھی وہیں تک ماننا چاہیئے جس سے ہر ذی فہم بداہتہً سمجھ جاویگا کہ فی الواقع وصول نجاست پانی کو ناپاک کر دیتا ہے اور یہ سب امور اس کی تفسیر وعلامت ہیں اور کوئی دوسری بات یا نیا قاعدہ نہیں چہ جائیکہ مباین ہوں یا مخالف اور جسنے وصول کدورت کو کہا ہے اس کا مطلب بھی یہی ہے پھر ان سب قولوں کے بعد علمائے محققین نے جب یہ دیکھا کہ حسب قوت محرک وتحریک چونکہ حرکت میں اختلاف کثیر ہو جاتا ہے اور بعض کے نزدیک تحریک وضو اور بعض کے قول کے موافق تحریک بالید مراد ہے اور عوام کے لئے اب بھی ابہام واندیشہ اختلاف موجود رہا تو اس لئے ان حضرات نے اپنے فہم ورائے سے قوت وضعف تحریک محرک کو ملاحظہ فرما کر بنظر سہولت عوام ایک امر متوسط بذریعہ مساحت ومسافت معین فرمادیا اور جمہور متاخرین کے نزدیک مسافت عشر فی عشر قرار پائی چنانچہ بحر الرائق وغیرہ کتب میں موجود ہے لما کان مذہب ابی حنیفۃ التفویض الی رای مبتلی بہ وکان الرای یختلف بل من الناس لا رای لہ اعتبر المشایخ العشر فی عشر توسعۃ وتیسیرا علی الناس انتہی اور ان تعینات کا حال بعینہ ایسا سمجھنا چاہئے جیسا بذریعہ حدیث قلتین حضرت امام شافعی وغیرہ نے تحدید بآکثر قلتین کیساتھ فرمائی اور پھر بنظر تحدید تام وتیسیر علی العوام اس کی تعیین مشکوں کیساتھ فرمائی اور پھر وزن بذریعہ رطال مقرر فرمایا سو اب اگر تحدید دہ در دہ کیلئے بزعم جناب حدیث مستقل صحیح الدلالۃ کی احتیاج ہے تو

[1] ظاہر ہے کہ غلبہ ظن سے اس بات کا اعتبار کرنا کہ نا پاکی کا اثر کہاں تک پہونچی ہوگا ایک باطنی امر ہے جو اندازہ قائم کرنیوالوں کے مختلف اندازوں کے باعث مختلف ہوتا رہے گا اور دوسری جانب کا ہلنا ایک ظاہری اور محسوس چیز جسمیں اختلاف نہیں ہو سکتا ۱۲ منہ چونکہ امام صاحب کا مذہب یہ تھا کہ خود اسکی رائے پر اس معاملہ کو چھوڑ دیا جائے اور اعتبارہ میں رائے انکا اختلاف ہو سکتا تھا بلکہ بہت سے مرد بھی ہیں جو قابل اعتماد رائے سے ہی عاری ہیں تو سہولت اور آسانی کیلئے علماء نے دہ در دہ کی مقدار مقرر

اسیطرح تحدید قلتین میں بھی ضرور ایسی ہی حدیث کی ضرورت ہوگی اب آپ کو چاہیئے کہ ابن
منذر نے جو قول مقدار قلتین میں بیان کیے ہیں اور اس کے بعد تعیین ارطال میں جو اور اختلافات
ہیں ان میں سے جونسا قول آپکے نزدیک معتبر ہو اس کی ثبوت کے لیے کوئی حدیث مستقل بیان کیجیے
اسکے بعد دربارۂ تعیین دہ در دہ ہم سے نص صریح مستقل طلب فرمائیے اور اگر تعیین و تفسیر قلتین
کیلئے نص جدید کی ضرورت نہیں تو ہم کو بھی بشرط انصاف دہ در دہ کی ثبوت کی لئے جو کہ حقیقت میں رائے
مبتلی بہ کی تفسیر و تعیین ہے نص جدید کی احتیاج نہیں فافہم ولا تکن من الغافلین اور آپنے چند سطر
کے بعد ایک مثنوی نقل فرمائی ہے جسکا خلاصہ یہ ہے کہ احول کو بوجہ اپنی کجی نظر کے ایک شیشہ کی دو
شیشے نظر آئے حالانکہ فی الواقع وہ شیشہ احد تھا سو اسکا مصداق آپ جب ہمکو بتائینگے معلوم
ہو جائیگا لیکن آپ اس کے مصداق پہلے ہی بن گئے دیکھئے اقوال متعددہ علماء جو حسب معروضہ بالا باہم
متوافق و متعاضد تھے اور جنکا منشاء واحد تھا آپ اپنی کجی فہم کی وجہ سے انکو مخالف و متضاد فرماتے
ہیں سو آپ ہی اپنے دل میں انصاف فرمائیے کہ مصداق اشعار منقولہ آپ ہیں یا ہم؟ بلکہ آپ کے
اقوال مذکورہ کو مخالف فرمانے پر آپ کے مطابق حال ایک اثر یاد آگیا اگر آپ بخاری شریف
نظر عالی سے گذری ہوگی تو غالباً یاد ہوگا ایک شخص مسمی بہ نافع ابن ازرق حضرت عبد اللہ بن
عباس کی خدمت میں حاضر ہوا اور عرض کیا انی اجد فی القرآن اشیاء تختلف علی یعنی قرآن شریف
میں بہت امور مجھکو باہم معارض معلوم ہوتے ہیں اسکے بعد چند آیات پیش کیں حضرت عبد اللہ بن
عباس نے ان سب امور کا جواب فرما کر جملہ آیات میں مطابقت ثابت کر دی اور بطور نصیحت اسکو
فرما دیا فلا تختلف علیک القرآن فان کلا من عند اللہ مختصراً واقعی جب کوئی شخص مطلب نہیں
سمجھتا تو اسکو امور متحدہ بھی مخالف معلوم ہوا کرتے ہیں یہی وجہ تھی جو شخص موصوف کو آیات میں تعارض
معلوم ہوا جب مطلب نہ سمجھنے کیوجہ سے آیات میں بھی تعارض لوگوں کے خیال میں آیا ہو تو اگر آپ جیسے ذکی کو عدم
فہم کی وجہ سے اقوال فقہاء میں تعارض معلوم ہوا تو کیا عجب ہے مگر جیسا اس تعارض کے معلوم ہونے سے آیات
میں تو کچھ خدشہ نہ ہوا بلکہ اس شخص کی قلت تدبر ظاہر ہوئی ایسا ہی اس آپکے اختلاف و تعارض
کیوجہ سے بھی بجائے ثبوت تعارض آپ کی کم فہمی کا اظہار ہوا والحمد للہ علی ذالک پھر اس کم فہمی پر آپکو
یہ جوش و خروش آتا ہے کہ کبھی آیہ انا للہ و انا الیہ راجعون شدت غضب و افسوس میں ورد
زبان ہے کبھی آپکی عادت قدیم کیموافق نعرہ ایہا المخاطب الا تری انہم فی کل واد یہیمون کا اعلان ہے
اگر تقریرات علمائے محققین و تحقیقات مجتہدین آپکی رائے کے مطابق متناقض لفضوص و باہم متعارض سمجھی جاتی ہیں

اور متروک وغیر مقبول ہونیکے قابل ہیں تو احکام شرعیہ کا خدا حافظ تعیین عمل کثیر جو بالاتفاق مفسد
صلوٰۃ ہے اور تعیین مدت تعریف لقطہ وکیفیت تعریف وتعیین مدت مقصودہ وغیرہ امور متذکرہ
بالا جن پر سب سلف وخلف متفق ہیں حسب رائے سامی متروک ومتردد ہو جائینگے علی ہذا القیاس
حکم ربوا کو ملاحظہ فرمائیے کہ کلام الٰہی میں تو فقط ارشاد حرم الربوا موجود ہے مگر جناب رسالت مآب
علیہ وآلہ السلام نے بذریعہ اشیاء ستہ مذکورہ حدیث اہل ربوا اور فضل کی تفسیر فرما دی اس کی بعد رموز
شناسان کلام شارع یعنی ائمہ مجتہدین نے اوس فضل ممنوع کی پورے طور پر تعیین وتفسیر بیان کر دی
گو اہل ظاہر بوجہ ظاہر پرستی ربوا کو فقط امور ستہ ہی میں منحصر سمجھتے ہیں اور اس کے سوا کسی شئی میں ربوا کو حرام
نہیں بتلاتے مگر فقہاء مجتہدین بالاتفاق اپنی اپنی رائے اور اجتہاد کے مطابق امور ستہ مذکورہ حدیث سے
علت ربوا مستنبط فرما کر اور اشیاء میں بھی حکم کو جاری فرماتے ہیں چنانچہ حضرت عمرؓ کا یہ ارشاد ان آخر
ما نزلت آیۃ الربوا وان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم قبض ولم یفسرہا لنا فدعوا الربوا والریبۃ۔ بھی بشرط
فہم صراحۃ اسی امر پر دال ہے کہ حرمت ربوا فقط اشیاء ستہ مذکورہ میں منحصر نہیں سو جو شخص کچھ بھی فہم رکھتا
ہوگا وہ بداہتہ آیت مذکورہ کی تفسیر حدیث معلومہ کو اور حدیث کی تفسیر اقوال مجتہدین کو کہیگا مگر آپ کے
طور پر تو یہی کہنا پڑے گا کہ آیت میں کچھ اور حکم ہے اور حدیث کا اور کچھ مطلب ہے اور اقوال ائمہ کا فقہا کی
کچھ اور ہی غرض ہے پھر اس کوتہ فہمی وکج رائے پر آپ کو یہ ناز ہے کہ جو کلمہ نازیبا وناسزا چاہتے ہو بے
تکلف علماء واکابر کی نسبت بیباکانہ کہدیتے ہو اس قسم کی امثلہ احادیث کے اندر بکثرت موجود ہیں اگر
آپ کا یہی بغوت اختلاف وتعارض ہے تو دیکھئے کون کون سے احکام شرعیہ پر حکم بطلان جاری
جاتا ہے بالجملہ آپ نے جو اس مسئلہ میں اقوال علماء کے مخالف ومعارض ہونے کی بنا پر جو اعتراض
کیا تھا اس کا جواب تحقیقی تو بہ تفصیل بیان ہو چکا جس کا خلاصہ یہ ہے کہ اقوال مذکورہ واقع میں معارض
نہیں آپ بطفیل ظاہر پرستی مخالف سمجھ رہے ہیں اس جواب تحقیقی کے بعد یہ عرض ہے کہ اگر بموجب
ارشاد جناب اقوال مذکورہ میں تعارض مان بھی لیا جاوے تو بھی بشرط فہم وانصاف خاص ہم پر کچھ
الزام نہیں ہو سکتا کیونکہ یہ اختلاف اقوال اگر ہم کو مضر ہوگا تو حدیث قلتین میں بھی یہی امر موجود ہے
فتح الباری کے حوالہ سے یہ امر گذر چکا ہے کہ مقدار قلتین میں جس کے بیان سے حدیث ساکت علماء کی نو قول
ہیں اور اس کے بعد جو ارطال کے ذریعہ سے اوسکا وزن مقرر کیا ہے وہ اختلافات اور علاوہ ہیں جسکا خلاصہ یہ
نکلا کہ آپ نے جسقدر اقوال نقل فرمائے ہیں اس سے زیادہ اقوال مختلفہ دربارہ قلتین موجود ہیں سو یہ اختلاف بقول
آپکے اگر ہم کو مضر ہوگا تو آپ کی بدرجہ اولی اسکی مضرت پہونچیگی بلکہ بشرط فہم یہ ظاہر ہے کہ اقوال علماء حنفیہ

جو دربارۂ تحدید آب مذکور ہوئے وہ اکثر باہم موافق اور ایک شرعی تفصیل ہیں کما مر بخلاف اقوال مختلفہ کے جو کہ تعیین مقدار و وزن قلتین کے بارہ میں موجود ہیں وہ بالبداہت ایک دوسرے کے مخالف ہیں باہم موافق دفعہ ہرگز نہیں ہو سکتی کیونکہ ان سب اقوال کا خلاصہ یہی ہو کہ کسی کے نزدیک مقدار و وزن قلہ زیادہ ہے کسی کے نزدیک اس سے کم ہے اور ظاہر ہے کہ کم اور زیادہ میں تعارض ہی ایک دوسرے کے لئے تفسیر نہیں ہو سکتی علاوہ ان امور کے یہ امر بھی قابل غور انصاف ہے کہ جو امر رائے مبتلی بہ پر موقوف ہو اسمیں کثرت اختلاف ہرگز قبیح ولائق اعتراض نہیں ہو سکتی بلکہ اختلاف ہونا اقرب و اغلب ہے ہاں جس امر کی بنسبت تحدید شرعی ہونیکا دعویٰ کیا جائے اور پھر اسمیں اختلافات کثیرہ واقع ہوں البتہ یہ امر لائق اعتراض بلکہ باطل سمجھا جائیگا ظاہر ہو کہ امر اول کی تعیین جب ہر ذی رائے کے فہم پر موقوف ہے تو جسقدر ذی رائے موجود ہونگے اسیقدر حسب اختلاف آراء اس امر میں اختلاف پیدا ہو گا لیکن جس امر کی شان میں یہ دعویٰ کیا جائے کہ یہ تحدید شرعی ہی پھر اس میں اختلافات کثیرہ کا قصہ تحقق تعجب خیز ہے قول حضرت امام کیموافق جب ذی رائے کے فہم پر تحدید قلت و کثرت موقوف ہوئی تو بشرط انصاف تحدید مذکورہ میں جسقدر اختلافات موجود ہوں بلا سے ہوں یہ اختلافات تو الٹے ہمارے مثبت مدعا ہوں گے مگر ایکو بڑی شرمانیکی جگہ ہے کہ دعویٰ تو تحدید شرعی کا کیا جاوے اور پھر اس کی تعیین مقدار و وزن میں اسقدر خلاف کہ خدا کی پناہ سخت تعجب ہے کہ آپ باوجود اس علم و فہم کے جسکو آپکے مداحین آپکی بنسبت تسلیم کرتے ہیں ایسی بے اصل دلائل سے کہ جس کی وجہ سے خود ملزم ہوتے ہو بے سوچے سمجھے اوروں کو الزام دینا چاہتے ہو الحمد اللہ مجتہد صاحب کے اعتراض اول کے جواب جو انھوں نے بڑی شد و مد کیساتھ ہم پر وارد کیا تھا تحقیقی و الزامی ہماری طرف سے بیان ہو چکا اب باقی رہا اعتراض ثانی یعنی حضرت امام و صاحبین نے جو وصول اثر نجاست کی تعیین بذریعہ تحریک بیان فرمائی تھی اسپر ہماری مجتہد صاحب یہ شبہہ پیش کرتے ہیں کہ بعض تحریک سے بہت دور تلک اثر حرکت پہونچیگا مثلاً ایک پہاڑ دریا میں گر جائے تو دیکھئے کہاں تلک اثر پہونچتا ہے اور بعض تحریک سے دو گز تلک بھی حرکت نہ پہونچیگی تو یہ شبہہ بھی مجتہد صاحب کو بوجہ نہ معلوم ہونے مذہب ائمہ کے بوجہ قوت اجتہادیہ پیدا ہو گیا ہے کتب فقہ کو ملاحظہ فرمائیے کہ علما نے حرکت غسل یا حرکت وضو یا حرکت ید کا اعتبار کیا ہے اور معتبر اور اصح حرکت وضو کو فرمایا ہے چنانچہ شامی میں ہے "وہل المعتبر حرکۃ الغسل او الوضوء او الید روایات ثانیہا اصح لانہ الوسط کما فی المحیط والحاوی القدسی وتمامہ فی الحلیۃ وغیرہا" یہ ہماری مجتہد صاحب کی ناواقفیت دریا کی

کا نتیجہ ہے جو بلا اطلاع اس قسم کے اعتراضات اس طرح پیش کرتے ہیں جب حرکت معتبرہ کے بارہ میں یہ تین قول ہوئے تو اب مجتہد صاحب کا اس تحریک کو پیش کرنا جو کہ قلہ جبل کے پانی میں واقع ہوتی ہے پیدا ہے بجز تعصب و جہالت اور کیا کہا جائے مجتہد صاحب آپ کی باتوں سے تو یوں معلوم ہوتا ہے کہ بوجہ غلبہ شوق عمل بالحدیث دانستہ ظاہر پرستی ارشاد نبوی اذا لم تستحی فاصنع ماشئت "پر آپ نے امر کو وجوب کے لئے نہیں تو ندب و استحباب کے مقید تو ضروری سمجھ رکھا ہے باقی رہی احادیث الحیا شعبۃ من الایمان اور الحیاء خیر کلہ سو جیسا آپ حدیث ولوغ کلب میں فرماتے ہیں کہ آپ نے اس ظرف کو سات دفعہ دھونے کیلئے ارشاد کیا ہے اس پانی کو نجس نہیں فرمایا اسیطرح پر ان روایات کا بھی شاید یہی مطلب لیا جائے کہ ان سے خیریت حیا ثابت ہوتی ہے یہ کیونکر معلوم ہوا کہ حیا ضرور کرنی چاہئیے تو اب یہ روایات امر فاصنع ماشئت کے معارض نہیں ہو سکتیں۔ مصرعہ

این کار از تو آید و مرداں چنیں کنند!

بالجملہ عبارت سابقہ سے یہ تو معلوم ہو گئی کہ تحریک بارمیں کونسی حرکت مطلوب ہے جسکی وجہ سے آپ کی شبہات واہیہ کا بطلان ظاہر ہو گیا مگر مزید توضیح کیلئے اسقدر عرض ہے کہ اس موقع میں حرکت سے وہ حرکت مراد ہے جو بمجرد تحریک پانی میں تموج و تحرک پیدا ہو جائے یہ مطلب نہیں کہ اثر حرکت رفتہ رفتہ جہاں تلک پہونچ جائے شامی میں منقول ہے قال فی البدائع والمحیط اتفقت الروایات عن اصحابنا المتقدمین انہ یعتبر بالتحریک وھو ان یرتفع و ینخفض من ساعتہ لا بعد المکث ولا یعتبر اصل الحرکۃ وفی التاتارخانیۃ انہ المروی عن المتنا الثلاثۃ فی الکتب المشہورۃ جب مجتہد صاحب کے دونوں اعتراضوں کا جواب شافی الحمد للہ بیان ہو چکا تو اس کے بعد یہ عرض ہے کہ پہلے مذکور ہو چکا ہو کہ ہم نے سائل لاہوری سے یہ دریافت کیا تھا کہ آپ کے نزدیک دربارہ طہارت ماء حدیث سر بضاعہ معمول بہا ہے تو اس کا کیا جواب کہ اسمیں الف لام استغراقی نہیں بلکہ ایک خاص پانی کا مذکور اور اگر حدیث قلتین لائق عمل ہے تو جو اسمیں اضطراب و اختلاف ہے اس کی رفع کرنیکی کیا صورت اور صحت مال اتفاق مسامحہ جناب کی کیا صورت تو اس کے جواب میں مجتہد بی بدل محمد احسن نے دونوں امر کو ثبوت میں سعی کی یعنی یہی ہمت و تمہ فہم کیموافق حدیث اول میں الف لام استغراقی ثابت کیا اور حدیث ثانی کی اضطراب و ضعف کا انکار فرمایا گو اہل فہم جانتے ہیں کہ مدنظر مجتہد صاحب فقط حدیث بیر بضاعہ ہے اور اسی پر انکا عمل ہے اور حدیث قلتین کو تو بوجہ بعض مصالح و اندیشہ اعتراضات احناف فطانہ

ع اور بدائع میں اور محیط میں ہو کہ ہمارے علما کی روایات اسپر متفق ہیں کہ تحریک کا اعتبار ہو گا اور تحریک سے مراد پانی کا دفعۃً نیچا اونچا ہو…

میں تسلیم فرما کر فقط یہ فرماتے ہیں کہ اسکا اضطراب وضعف ثابت نہیں مگر احقر نے جو نمبر دو دفعہ
سے یہاں تک عرض کیا ہے اس سے انشاء اللہ بشرط فہم وانصاف یہ ظاہر ہو جائیگا کہ جناب مجتہد
صاحب کی جملہ دلائل پوچ رکیک کا قابل قبول ہیں بجز اس کے کہ ان دلائل سے مجتہد صاحب کا فہم وانصاف
ہر عاقل کو خوب ثابت ہو جاوے اور کچھ نفع نہیں بالجملہ یہاں تلک تو مجتہد صاحب کے استدلالات
متعلقہ حدیث قلتین اور تحدید دہ در دہ پر جو شبہات وارد کئے تھے انکا بیان تھا اب اس کے بعد مجتہد صاحب
کو یہ بیان کرنا منظور ہے کہ معمول بہ اسباب میں حدیث بیر بضاعہ ہے مگر چونکہ حدیث قلتین و ولوغ
وغیرہ کلب اسکی معارض ہیں تو ان کی تاویلات بیان فرمائی ہیں جس سے ہر منصف صاحب فہم کو انشاء اللہ
بخوبی ظاہر ہو جائیگا کہ ہمارے مجتہد صاحب باوجود دعوی عمل بالحدیث ظاہر احادیث کو ترک فرما کر البتہ تاویلات
بعیدہ محض بپاس مشرب بیان فرمائی ہیں کہ جو زعم مجتہد صاحب اہل رائے اور صاحب قیاس ہیں وہ بھی
انکو تسلیم نہیں کر سکتے اول تو مجتہد صاحب نے ہشت و حارث تناقض کو بیان فرمایا ہے اسکے بعد فرماتے ہیں کہ حدیث
ما دائم اور نیز حدیث استیقاظ اور ولوغ کلب میں پانی کی تنجیس ہونیکا کہاں ذکر ہے جو مناقض ان الماء
طہور کے سمجھی جاویں یہ کہکر ہر ایک حدیث کا بیان مجتہد صاحب نے بالتفصیل بیان فرمایا ہے اول تو حدیث
لا یبولن احدکم فی الماء الدائم کے تعارض کو اٹھایا ہے اور خلاصہ تقریر مجتہد صاحب یہ ہے کہ حدیث
مذکورہ کا مطلب فقط اسقدر ہے کہ جناب رسالتمآب نے پانی غیر جاری میں پیشاب کرنے سے منع فرمایا ہے
یہ ارشاد نہیں کیا کہ اگر ماء غیر جاری میں کوئی پیشاب کر دے تو وہ نجس ہو جائیگا علاوہ ازیں اگر وہ دردہ
پانی میں جو کہ غیر جاری ہے پیشاب واقع ہو جائے تو آپکے مذہب کیموافق وہ نجس نہ ہوگا باوجودیکہ آپکے نزدیک
علت نہی تنجیس ہے پھر کیا وجہ کہ وقوع نجاست سے وہ پانی نجس نہ ہوا پس معلوم ہوا کہ علت نہی حدیث
لا یبولن میں تنجیس نہیں بلکہ ایذاء بنی آدم اور استحقاق لعن وطعن ہے اور چونکہ شارع علیم وخبیر نے ذرائع
اور وسائل کو بھی مسدود فرمایا ہے لہذا ماء دائم میں پیشاب کرنے کی ممانعت فرمادی تاکہ رفتہ
رفتہ تغیر اوصاف کی نوبت آکر پانی نجس نہ ہو جائے ہاں البتہ اگر احد الاوصاف
میں تغیر آجائے گا تو بالفعل وہ پانی نجس ہو جائے گا۔ کما مر بدلیل الاجماع
انتہی یہ خلاصہ تقریر

اقول بتوفیق اللہ تعالی یہ امر تو مفصل مذکور ہو چکا ہے کہ حدیث الماء طہور معمول مجتہد صاحب میں الف لام
استغراقی ہونیکی کوئی دلیل تا قابل قبول مجتہد صاحب نہیں بیان کر سکتے اور جب الف لام مفید عہد
ہوا تو حدیث الماء طہور اور احادیث لا یبولن و ولوغ کلب وغیرہ میں تعارض ہی نہیں ہاں اگر بقول مجتہد صاحب

الف لام حدیث موصوف میں استغراقی مانا جائے تو پھر تعارض لازم آئیگا اور عند التعارض حادیث صحاح متفق علیہ کو حدیث الماء طہور پر ترجیح دینی پڑے گی وہوالمدعی تو اب خلاصہ نزاع یہ نکلا حدیث الماء طہور سے مجتہد صاحب کی کار برآری جب ہو کہ اول تو الف لام کو مفید استغراق مانا جای اس کے بعد حدیث موصوف اور احادیث مذکورہ بالا میں تعارض باقی نہ رہے بلکہ جملہ احادیث پر حدیث موصوف کو ترجیح دیجائے اور جب تلک ان دو امر و میں سے ایک امر بھی غیر ثابت رہیگا اس وقت تلک ثبوت مدعاے مجتہد صاحب ایک خیال خام ہوگا سو امر اول کا عدم ثبوت تو پوری طرح سے گزر چکا اور کسی دلیل مجتہد صاحب سے یہ ثابت نہ ہوا کہ الف لام استغراقی ہی تو اب بالفرض امر ثانی یعنی عدم تعارض کو اگر مان بھی لیا جائے تو بھی ثبوت مدعاے جناب مجتہد کی کوئی صورت نہیں اور اگر امر ثانی بھی خوئی قسمت سے ثابت نہ ہو تو دیکھیے ستم ظریف ہمارے مجتہد صاحب کا کیا حال ہوتا ہی الحاصل امر اول کی کیفیت تو بالتفصیل معروض ہو چکی اب امر ثانی یعنی رفع تعارض احادیث مذکورہ کی بحث ہے مگر یہ امر ملحوظ رہے کہ مجتہد صاحب کا مطلب جب حاصل ہوگا جب کہ احادیث مذکورہ میں ایک حدیث بھی الماء طہور کے معارض نہ ہو اور اگر ان احادیث میں سے کل یا بعض حدیث الماء طہور کے معارض ہونگی تو مجتہد صاحب کے ذمہ جوابدہی بدستور باقی رہیگی ہمارا ثبوت مدعا اس امر پر موقوف نہیں کہ کل احادیث بیر بضاعہ کے معارض ہوں اگر ایک حدیث بھی ان احادیث میں سے کوئی ادنی حدیث صحیح بھی سو ان احادیث کے حدیث بیر بضاعہ کے معارض نکل آئے گی تو ہمارا مطلب بطور کامل ثابت ہوگا اور مجتہد صاحب کے جو دقت درصورت تعارض جملہ حدیث لازم آتی وہی خرابی بجنسہ اس جا پر ہو گی اور اگر حسن اتفاق سے ان کل احادیث کا معارض ہونا مع شئی زاید حدیث الماء طہور کیساتھ ثابت وظاہر ہو جاوے تو پھر تو اس بابمیں مجتہد صاحب کا چون و چرا کر سکتے ہیں اس کے بعد یہ عرض ہی کہ عبارت منقولہ مصباح سے یہ واضح ہو چکا ہے کہ مجتہد صاحب نے حدیث لا یبولن کا تعارض اٹھایا ہی تو اس میں کل دو وجہ بیان فرمائی ہیں اول وجہ کا خلاصہ تو یہ ہے کہ حدیث لا یبولن میں فقط ماء دائم میں پیشاب کرنے کی ممانعت ہی یہ حکم نہیں کہ وقوع نجاست سے وہ پانی ناپاک بھی ہو جائیگا سو اسکا جواب تو یہ ہی کہ جناب ختمی مآب علیہ و آلہ الصلاۃ والسلام نے گو صراحۃً یہ ارشاد نہیں کیا کہ وہ پانی ناپاک ہی مگر بشرط انصاف یہ امر ظاہر و بدیہی ہی کہ وجہ ممانعت عن البول بجز نجاست اور کچھ نہیں چنانچہ اسکو آپ بھی تسلیم فرماتے ہیں نزاع ہی تو فقط اسمیں ہی کہ وہ نجاست سر دست اپنا کام کر گزریگی یا رفتہ رفتہ آئندہ کو ظہور کی نوبت آئیگی مگر ظاہر الفاظ حدیث سے یہی مفہوم

ہوتا ہے کہ بمجرد وقوع نجاست اسکا اثر ظاہر ہوگا حدیث مذکور کسی روایت میں کوئی ایسا لفظ نہیں
جس سے اشارۃً بھی یہ سمجھ میں آتا ہو کہ وقوع نجاست ہوتی ہو جب تغیر اوصاف کی نوبت آجائے
گی اسوقت اس پانی کو نجس کہا جائیگا اور نہ الفاظ حدیث سے یہ سمجھا جاتا ہے کہ وجہ ممانعت ایذائے
بنی آدم ہے الفاظ حدیث کا تو فقط یہ مطلب ہے کہ ماء غیر جاری میں ہرگز کوئی پیشاب نہ کرے جس سے
صاف یہی سمجھا جاتا ہے کہ پیشاب واقع ہونے سے پانی نجس ہو جائیگا اب اسکا مطلب سمجھنا کہ رفتہ رفتہ نجس
ہو جائیگا لوگوں کو اس سے تنفر ایذا کی نوبت آئیگی درحقیقت اپنی رائے خلاف ظاہر حدیث ایک بات
کہنی ہے سو یہ آپ سے بہت بعید ہے کہ باوجود دعوے عمل حدیث معنی قریب و ظاہر کو چھوڑ کر بلا دلیل معنی بعید
مراد لیتے ہو علاوہ ازیں اگر مطلب حدیث حسب ارشاد جناب یہ ہے تاکہ ماء دائم میں پیشاب ہرگز نہ کرو تاکہ
رفتہ رفتہ نجس نہ ہو جائے اور جملہ بنی آدم کو موجب نفرت و ایذا نہ ہووے تو پھر دائم کی قید کا کچھ مفاد نہیں
معلوم ہوتا ہے کہ جاری میں بھی جب یہ نوبت آجائیگی تو اسکا بھی یہی حکم ہوگا قال فی النہایۃ[عہ] فان
قیل جاز ان یکون النہی للادب او للتنزیہ قلنا مطلق النہی یقتضی الحرمۃ مع انہ عن التاکید فکیف
لو کان موکدا بالنون الثقیلۃ ولانہ لو کان کذلک لما قیدہ بالدائم فان الجاری یشارکہ فی ذلک
المعنی انتہی۔ اور اگر یہی آپ کی دقیقہ سنجی ہے تو کیا عجب ہے کہ حدیث ان فارۃ وقعت فی سمن فماتت
فسئل رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم عنہا فقال القوہا وما حولہا وکلوہا میں بھی آپ یہی ارشاد کریں کہ
حسب ارشاد نبی علیہ السلام اسکو پھینک دینا چاہئے مگر اس سے نجاست ثابت نہیں ہوتی اور علیٰ
ہذا القیاس دوسری روایت میں جو ارشاد ہے ان کان مائعا فلا تقربوہ[عہ] موجود ہے تو اپنے قاعدہ مذکورہ کے
موافق اسکا مطلب بھی غالباً آپ یہی لینگے کہ اس گھی کو کھانے پینے کی ممانعت ہے مگر اسکا نجس ہونا ہرگز قابل
تسلیم نہیں اور دم حیض جو کپڑے کو لگ جائے اس کے بارہ میں جو ارشاد ہے "تحتہ ثم تقرصہ بالماء ثم تنضحہ ثم
تصلی فیہ" واقع ہے شاید اسکو بھی آپ مثبت نجاست نہ فرماویں اور اس حت و قرص و غسل کو آپ
تنزہ اور تستر وغیرہ پر حمل فرماویں مقام حیرت ہے کہ جملہ فانما اقطع لہ قطعۃ من النار کو تو آپ درباره
عدم نفاذ قضا نص قطعی الدلالۃ فرماویں کما مر فی الدفع الثامن اور ارشاد لا یبولن او لا یغتسل احد
کم فی الماء الدائم وہو جنب کا آپ ظاہراً اور اشارۃً بھی مثبت نجاست ہونا تسلیم نہ فرماویں علاوہ

عہ خلاصہ یہ کہ اگر یہ کہا جائے کہ ممکن ہے کہ دائم یعنی ٹھہرے ہوئے پانی میں پیشاب کرنے سے ادباً یا تنزیہاً منع فرمایا گیا ہو تو
ہم جواب دینگے کہ موقع نہی اس مضمون کو اگر سکتی تھی اسکو تاکید کیساتھ بیان کرنے کی ضرورت کیا تھی نیز پھر ٹھہرے ہوئے پانی کی قید لگانے کی
ضرورت نہ تھی ۱۲ منہ عہ اگر چوہا گھی میں گر کر مر جائے تو اس چوہے کو اور اس کے آس پاس کے حصہ کو پھینک دو اور اسکو کھالو
اور اگر یہ گھی پگھلا ہوا ہو تو اس کے پاس مت جاؤ ۱۲

علاوہ ازیں حدیث موصوف کو بخاری نے ان الفاظ سے روایت کیا ہے لایبولن احدکم فی الماء الدائم الذی لایجری ثم یغتسل فیہ جس کا مطلب بشرط فہم یہ ہے کہ پانی غیر جاری میں پیشاب کرنا اور پھر اسمیں غسل کرنا درست نہیں اور ظاہر ہے کہ اس ممانعت کی وجہ بجز اسکے اور کیا ہو سکتی ہے کہ پانی دائم وقوع نجاست سے نجس ہو جاتا ہے وہو المدعی اور آپ نے جو ایذائے بنی آدم وغیرہ کو اس نہی کی علت مانا تھا ان امور کا یہاں احتمال بھی نہیں فافہم اور اس سے بڑھ کر یہ ہے کہ بعض روایات میں ثم یغتسل منہ وارد ہے اور روایت ترمذی میں ثم یتوضأ منہ واقع ہے جسکا مدعا یہ ہے کہ وہ پانی کہ جس میں نجاست واقع ہو جائے اس میں سے پانی لیکر غسل اور وضو کرنا ممنوع ہے یعنی پہلی روایت میں تو اس پانی میں داخل ہو کر غسل کرنیکی ممانعت تھی اور اس روایت سے اس پانی میں سے جدا پانی لیکر اور بدن پر ڈال کر غسل کرنے کی بھی ممانعت ثابت ہو گئی چنانچہ لفظ منہ جو روایت ثانی میں ہے اس پر دال ہے تو اب اس ممانعت کی وجہ ایذائے بنی آدم یا رفتہ رفتہ منجر الی النجاستہ ہو جانا کوئی عاقل تسلیم نہ کریگا تو اب وہی مطلب جو روایت سابق کا تھا اس روایت سے اور بھی صراحتہ ووضاحت کیساتھ ثابت ہو گیا اور معلوم ہو گیا کہ پانی مذکور میں ممانعت غسل کی وجہ بجز نجاست اور کچھ نہیں وہو المطلوب مزید اطمینان کیلئے عبارت فتح الباری نقل کئے دیتا ہوں وفی روایت ابن عیینہ عن ابی الزناد ثم یغتسل منہ وکذا لمسلم من طریق ابن سیرین وکل من اللفظین یفید حکما بالنص وحکما بالاستنباط قالہ ابن دقیق العید ووجہان الروایۃ بلفظ فیہ تدل منع الانغماس بالنص وعلی منع التناول بالاستنباط والروایۃ بلفظ منہ بعکس ذلک وکلہ مبنی علی ان الماء ینجس بملاقات النجاستہ واللہ اعلم انتہی۔ اس کلام سے ہمارا مدعا بوجہ احسن واظہر ظاہر ہو گیا اور اس امر کی تصریح بھی ہو گئی کہ پانی وقوع نجاست سے ناپاک ہو جاتا ہے علی ہذا القیاس حضرت شاہ ولی اللہ صاحب شرح موطا میں فرماتے ہیں سوم حدیث لایبال فی الماء الدائم الذی لایجری ثم یغتسل یہ واین حدیث دلالت می کند باقتضا بر آنکہ ماء راکد نجس می شود ببول و لہذا از غسل دراں منع کردہ اند اس کلام سے بھی صاف یہی ظاہر ہے کہ علت نہی حدیث مذکور میں تنجس ہے نہ ایذائے بنی آدم و استحقاق لعن ہم کو تعجب ہے کہ مجتہد صاحب باوجود دعوی عمل بالحدیث فقط کسی ایک روایت کو لیکر اس میں تاویل بعید و بے دلیل اپنے مشرب کے موافق بدوں لحاظ اور روایات و اقوال علماء کے کر لیتے ہیں اور جنکا قول موافق جملہ روایات حدیث و جمہور علماء ہے ان کو عامل بالرائے اور تارک حدیث کہا جاتا ہے شعر

ستم کہ صرفہ نبرد و زباز خواست ۞ نان حلال شیخ ز آب حرام ما

مجتہد صاحب کے جو حدیث بولن میں دو وجہ ہمارے مقابلہ میں بیان کی انمیں سے وجہ اول کا تو جواب بحمد اللہ بوجوہ متعددہ ہو گیا

اب باقی رہا امر ثانی اس کا خلاصہ یہ ہے کہ مؤلف مصباح ہم سے پوچھتے ہیں کہ پانی دہ دردہ میں اگر
نجاست واقع ہو تو آپ کی نزدیک وہ پانی ناپاک نہ ہوگا تو جب آپ کے نزدیک علت نہی حدیث
مذکورہ میں تنجیس ہے پھر کیا وجہ ہے کہ وہ پانی ناپاک نہ ہوا۔ پس معلوم ہوا کہ علت نہی حدیث لایبولن
میں تنجیس نہیں ہے بلکہ ایذائے بنی آدم و استحقاق لعن و طعن ہے مدعا ہمارا اعتراض یہ کہ جب حسب ارشاد
لایبولن حنفیہ کے نزدیک پانی وقوع بول سے بالفعل ناپاک ہو جاتا ہے تو دہ دردہ کے ناپاک نہ ہونیکی
کیا وجہ۔ سو ہم بھی مجتہد صاحب سے بھی دریافت کرتے ہیں کہ جب آپ کی نزدیک پانی وقوع نجاست
سے ناپاک نہیں ہوتا اور علت نہی لایبولن میں آپ فقط ایذائے بنی آدم و استحقاق لعن کو فرماتے
ہیں تو پھر اس پانی کو کہ جس کا احد الاوصاف بوجہ پیشاب غالب آجائے آپ پاک کہیں گے یا ناپاک طاہر کہنا
تو آپ کے مشرب کے خلاف ہے اور غیر طاہر کہوگے تو پھر اس کا کیا جواب کہ علت نہیں جب آپ کی نزدیک
تنجیس ماء نہیں ہے بلکہ موجب نہی بقول جناب فقط ایذائے بنی آدم و استحقاق لعن ٹھیرا تو پھر اس کی ناپاک
کہنے کے کیا معنے پس آپ کی قول کے موافق معلوم ہو گیا کہ علت نہی تنجیس ماء ہے نہ کہ فقط ایذائے بنی آدم
و استحقاق لعن اور اگر آپ یہ فرماویں کہ جس پانی کے احد الاوصاف میں بوجہ وقوع نجاست تغیر آجائیگا اسکا
بالفعل نجس ہونا اجماع سے ثابت ہے گو حدیث لایبولن سے اسکا حکم نہ نکلے چنانچہ جملہ آئندہ مذکورہ جناب کا
یہی مطلب معلوم ہوتا ہے تو اول تو یہ اجماع ہی ادھورا ہے بالخصوص آپ کے نزدیک کیونکہ اہل ظاہر
بوجہ ارشاد الماء طہور لاینجسہ شئی جملہ افراد ماء کو طاہر کہتے ہیں اگر بوجہ وقوع نجاست سے اس کی احد الاوصاف
میں تغیر آجائے اور زیادتی مذکورہ جناب یعنی استثنا الا ما غلب علی ریحہ و طعمہ و لونہ کو بوجہ ضعیف
قابل احتجاج و عمل نہیں سمجھتے چنانچہ آپ بھی اس ضعف کو تسلیم فرما چکے ہیں اس لئے جملہ ماء متغیر
و غیر متغیر بوجہ ارشاد مذکور انکی نزدیک طاہر ہونگے سو جب علماء ظاہری اس اجماع مسلمہ جناب سے
خارج ہو گئے تو اول تو آپ کا ان کی مخالف ہونا ہی امر عجیب تھا چہ جائیکہ آپ نے انکو صراحۃً
مخالف اجماع بنا دیا جسکا یہ مطلب ہوا کہ ان کی مخالفت بلکہ موافقت بھی کچھ شمار ہی میں
نہیں سو یہ امر اور علماء کی اگر کہتا تو کچھ حرج نہیں مگر آپ سے بہت مستبعد ہے شعر ؎ مہر کی تجھ سے توقع
تھی ستمگر نکلا۔ موم سمجھے تھے ترے دل کو سو پتھر نکلا۔ علاوہ ازیں آپ اور سائل لاہوری تو اس امر کے
مدعی تھے کہ ان مسائل میں ہمارے ثبوت مدعا احادیث صحیحہ صریحہ متفق علیہا قطعہ موجود ہیں
پھر تعجب ہے کہ احادیث صحیحہ کو چھوڑ کر احادیث ضعاف سے اجماع کی آڑ لیکر مدعا ثابت کیا جاتا
ہے اپنے دعوے سابق کی کچھ تو شرم کی ہوتی اور اگر ان امور سے قطع نظر کر کر اجماع مذکورہ جنابکو

مفید و مثبت مدعائے جناب مان بھی لیا جائے تو بعینہٖ یہی اجماع بلکہ اس سے اعلیٰ و اکمل ہمارے مفید مدعا موجود ہے۔ تفصیل اس کی یہ ہے کہ حدیث لا یبولن میں علت نہی ہمارے نزدیک تنجیس ماء ہی اور مجتہد زمن کی رائے کے موافق فقط ایذائے بنی آدم و استحقاق لعن ہے تو اسپر مؤلف مصباح نے ہمپر یہ اعتراض کیا کہ جب علت نہی تم تنجیس کو کہتے ہو تو قلیل و کثیر سب میں یہی کہنا چاہیئے حالانکہ ماء کثیر کی تنجیس کے تم قائل نہیں اس کے جواب میں ہم مجتہد صاحب سے یہ دریافت کرتے ہیں کہ جب علت نہی آپ ایذائے بنی آدم کو فرماتے ہیں اور تنجیس بالفعل کو علت نہی آپ نہیں مانتے تو آپکو بھی قلیل و کثیر متغیر و غیر متغیر سب میں یہی علت ماننی چاہیئے حالانکہ پیشاب کرنے سے جس پانی میں تغیر آجائیگا اوس کی تنجیس بالفعل کو آپ بھی تسلیم فرماتے ہیں سو اسکا جواب مجتہد صاحب کی طرف سے یہ ہوا کہ گو حدیث لا یبولن میں ہماری رائے کے موافق علت نہی ایذائے بنی آدم ہونیکی وجہ سے ماء متغیر عن النجاست کا بالفعل ناپاک ہونا ثابت نہ ہو اور مصداق حدیث سے یہ پانی خارج کیا گیا مگر چونکہ ماء متغیر کی نجاست پر اجماع ہے تو اس لئے اس حکم میں کچھ خرابی نہیں سو بعینہٖ یہی جواب ہماری طرف سے بھی ہو سکتا ہے کہ حدیث لا یبولن کی رو سے وہ پانی کہ جسمیں واقع ہو ہمارے نزدیک گو بالفعل ناپاک ہو جاتا ہے لیکن چونکہ تمام امت کا اسپر اجماع قطعی ہے کہ ماء کثیر وقوع نجاست سے قبل التغیر کسی کے نزدیک ناپاک نہیں ہوتا گو حد کثرت میں اختلاف ہو تو ماء کثیر حدیث مذکور کے حکم سے مستثنیٰ ہوگا چنانچہ قاضی شوکانی نیل الاوطار میں حدیث لا یبولن کے ذیل میں فرماتے ہیں واعلم انہ لا بد من اخراج ہذا الحدیث عن ظاہرہ بالتخصیص او التقیید لان الاتفاق واقع علی ان الماء المستبحر الکثیر جدًا لا تؤثر فیہ النجاسۃ الیٰ آخر ما قال۔ بالجملہ جیسے آپ نے اجماع کی وجہ سے حکم حدیث مذکور سے ماء التغیر کو مستثنیٰ کر لیا بعینہٖ اسی طرح پر ہم ماء کثیر کو بذریعہ اجماع مستثنیٰ کر لیں گے اور اس امر میں ہم آپ مساوی رہیں گے باقی رہا یہ امر کہ آپ اپنے مذہب کو نص صریح قطعی الدلالت سے ثابت کرنے کے مدعی تھے اور اب بوجہ مجبوری اس کے خلاف کرنا پڑا دوسرے یہ کہ آپکا اجماع منقولہ ہمارے اجماع کے مقابلہ بشرط انصاف بالخصوص آپ کے حق میں ناقص و غیر تام ہے تمام سو یہ دونوں خرابیاں آپ کے استدلال میں ظاہر و باہر ہیں۔ والحمد للہ علیٰ ذالک مجتہد صاحب یہ جواب طویل تو آپ کے طرز اور قول کے موافق تھا اور جواب مختصر تحقیقی یہ ہے کہ حدیث لا یبولن میں علت ممانعت بعض افراد میں تنجیس اور بعض میں عدم نظافت ہے یعنی قلیل بوجہ بول نجس ہو جائیگا اور کثیر بوجہ نظافت موجب تنفر طبائع سلیمہ ہوگا۔ کما قال النووی وہذا النہی فی بعض المیاہ للتحریم وفی بعضہا

سیاست ... رکھو کہ اس حدیث کو اپنے ظاہری معنی سے خاص یا مقید کر کے یقیناً الگ کیا جائیگا کیونکہ ایک متفقہ چیز ہے کہ جو پانی بہت ...

الکراہتہ الی آخر ما قال اور اس صورت میں ہمارا مدعا یعنی ماء قلیل کا بوجہ وقوع نجاست ناپاک ہو جانا ثابت ہے اور آپ کا اعتراض سابق مردود ہو گا لیکن آپ کو شاید اس کے تسلیم کرنے میں کوئی خلجان ہو تو خیر جانے دیجئے آپ کے لئے جواب اول ہی کافی ہے اب بعد اس کے کہ ہمارا مدعا مطابق الفاظ حدیث و اقوال جمہور ہے اور جو حدیث لایبولن کے معنے بیان فرمائیے وہ مخالف روایت و قول علماء ہے کسی اور امر کے بیان کرنے کی ضرورت نہیں مگر آپ کے مزید اطمینان کے لئے ایک دو قول اور عرض کئے دیتا ہوں رئیس المجتہدین نواب صدیق الحسن خاں صاحب عون الباری میں حدیث لایبولن کی شرح فرما کر کہتے ہیں عہ و محل ذلک مبنی علی ان الماء یتنجس بملاقاۃ النجاسۃ ۱۰ اور خاتم المجتہدین قاضی شوکانی نیل الاوطار میں حدیث مذکور کی شرح میں فرماتے ہیں۔ فیکون عہ المراد ہہنا النہی عن البول فی المائات البائل یحتاج فی مآل حالہ الی التطہر بہ فیمتنع ذلک للنجاسۃ۔ آگے چلکر لکھتے ہیں قال المصنف رحمۃ اللہ تعالی ومن ذہب الی اخبر القلتین حمل ہذا الخبر علی ما دونہما وبیر بضاعۃ علی ما بلغہما جمعاً بین الکل انتہی اور یہ بھی یاد رکھیے کہ یہ مصنف ابن تیمیہ ابو البرکات ہیں جنکو آپ کے قاضی صاحب بھی علامہ عصر اور مجتہد مطلق فرماتے ہیں اور تحفۃ الاحوذی اور ناسخ السلف مولوی نذیر حسین صاحب بذیل حدیث مذکور معیار میں ارشاد کرتے ہیں اور حدیث لایبولن اس لئے معارض قلتین کی نہیں کہ وہ حدیث اپنے عموم پر باقی نہیں بلکہ محمول ہے اس پانی پر جو قلیل ہو باجماع فریقین انتہی جناب مجتہدین صاحب ان عبارات کو بغور ملاحظہ فرمائیے ان سب کا مفاد یہ ہے کہ حسب الارشاد لایبولن احدکم فی الماء الدائم ماء قلیل بمجرد ملاقات نجاست ناپاک ہو جاتا ہے اور آپکا اور ہمارا نزاع فقط حدیث لایبولن کے معنی میں ہو رہا ہے تو اس امر میں قاضی صاحب اور نواب صاحب اور ابن تیمیہ اور مولوی نذیر حسین صاحب ہماری ہی ہمصفیر ہیں ہم کو اس سے کچھ غرض نہیں کہ قاضی صاحب اور نواب صاحب وغیرہ کا مشرب مسئلہ بار میں کیا ہے اس مسئلہ میں خواہ ہمارے موافق ہوں یا مخالف مگر معنی حدیث لایبولن میں ہمارے موافق ہیں جس میں کہ نزاع ہو رہا ہے یعنی مؤلف مصباح حدیث مذکور میں وجہ ممانعت فقط ایذا و استحقاق لعن کو فرماتے ہیں اور ہم نے یہ ثابت کر دیا کہ یہ معنی خلاف ظاہر اور خلاف روایات دیگر اور مخالف قول جمہور بلکہ مخالف اقوال اکابر مؤلف ہیں

عہ یہ سب پر اس معنی ہے کہ ناپاکی کے ملنے سے پانی ناپاک ہو جاتا ہے ۱۲ عہ پانی میں پیشاب کرنے سے ممانعت کا مقصد یہ ہے کہ وہی شخص آخرکار محتاج ہو گا کہ اسی پانی سے وضو یا غسل کرے ۱۲ عہ مصنف فرماتے ہیں کہ جو لوگ قلتین کے قائل ہیں وہ اس حدیث کو قلتین سے کم پر محمول کریں گے اور بیر بضاعۃ کی حدیث کو قلتین کی مقدار یا اس سے زائد پر تاکہ تمام احادیث میں موافقت ہو جائے ۱۲

حدیث مذکور میں سب علت نہی تخبیس کو بتلاتے ہیں اور جب ان دلائل سے یہ امر ثابت ہوگیا
کہ حسب الحکم لایبولن الخ ماء قلیل وقوع نجاست سے ناپاک ہوجاتا ہے تو اب حدیث لایبولن اور
انما طہور میں خواہ مخواہ مجتہد صاحب کو تعارض ماننا پڑیگا اور عند التعارض حدیث لایبولن بوجوہ
متعددہ واجب الترجیح ہوگی وہو المدعیٰ اور اگر ہماری ضد میں مجتہد العصر روایات حدیث و قول علماء کا
انکار کریں اور اپنے اکابر کا قول بھی پس پشت ڈالدیں تو پھر ہمکو بھی کچھ شکایت نہیں چشم ما روشن دل ما شاد
مصرعہ شادم کہ از رقیباں دامن کشاں گزشتی انتہیٰ اس کے بعد مجتہد صاحب حدیث الماء طہور اور حدیث
استیقاظ میں رفع تعارض کرتے ہیں اور فرماتے ہیں کہ ان دونوں حدیثوں میں تعارض نہیں
کیونکہ حدیث استیقاظ کا مدعا یہ ہے کہ برتن کے اندر مستیقظ کو بدون تین دفعہ دھوئے ہاتھ ڈالنا نہ
چاہیئے اور اس میں اور حدیث بیر بضاعہ میں نہ وحدت موضوع ہے نہ محمول جو کہ شرائط تناقض میں
داخل ہے اور چونکہ محدثین اس حدیث کو باب سنن وضو بیان کرتے ہیں ادہر خود آخر حدیث
میں جملہ فانہ لایدری این باتت یدہ موجود ہے تو اس سے صاف ظاہر ہے کہ یہ امر بطور سنت و استحباب
کے ہے نہ کہ بطور وجوب و فرضیت کے علاوہ ازیں حنفیوں میں کوئی بھی اس کا قائل نہیں کہ بعد نوم اور
قبل وضو غسل یدین فرض یا واجب ہو اور جبکہ یہ امر ندب کیواسطے ہوا تو نہی بھی کراہت کیواسطے ہوگی کیونکہ
جملہ لایدری این باتت یدہ سے معلوم ہوا کہ پلید ہونا ہاتھوں کا خواب میں امر یقینی نہیں ہے پس مجرد توہم سے کوئی
چیز فرض و واجب کیونکر ہو یا حرام قطعی اور تنجس کیونکر ہو سکے تو پھر بعد استیقاظ ہاتھوں کا پانی میں
ڈالنا علت تنجیس کیونکر ہوگا؟ البتہ اگر یوں ارشاد ہوتا کہ ان غمس احدکم یدہ فی الاناء فنجس ماءہ
تو مفید مدعا خصم ہوتا و دونہ خرط القتاد انتہیٰ مع الاختصار۔
اقول و بہ نستعین اس جواب میں تو مجتہد صاحب نے مثل مشہور ملاں آں کہ باشد کہ چپ نہ شود"
ہی پر عمل فرمایا ہے اور بدون سمجھے مطلب قائل کی جواب دہی کو تیار ہوگئی اس حدیث کا مطلب اور وجہ
استدلال ایسا نہ تھا کہ مجتہد زمن اس میں دھڑکا نہ بات فرماتے اب ناچار ہوکر بیان کرنا پڑا کہ مؤلف
مصباح کی دقیقہ سنجی و خوش فہمی کی ثبوت کے لئے ایک عدل اور بڑھ جائے سنئے مطلب حدیث مذکور یہ ہے
کہ جو شخص خواب سے بیدار ہو اسکو پہلے اس سے کہ ہاتھوں کو تین دفعہ دھولیوے پانی کے برتن میں ہاتھ ڈالنا
نہ چاہیئے اس کو کیا معلوم کہ رات کو سوتے ہوئے اس کا ہاتھ کہاں کہاں رہا ہے اس ارشاد سے
ہر ذی عقل سمجھ جائیگا کہ ہاتھ دھونے کی وجہ فقط یہ امر ہے کہ شاید حالت خواب میں اوس کا ہاتھ
موضع نجس یا اور کسی شئے نجس سے متصل ہوا ہو اب اس ہاتھ نجس کو بغیر دھوئے پانی میں ڈالنا نہ چاہیئے جسکا مطلب

مطلب بداہتہً یہ ہوا کہ اس ہاتھ کو پانی میں ڈالنے سے بوجہ اتصال نجاست وہ پانی بھی نجس ہو جائیگا
تغیر اوصاف کی نوبت آئے یا نہ آئے اور سب جانتے ہیں کہ جو برتن متعارف تھے ان میں پانی
قلیل آتا ہے تو اب اس حدیث سے یہ ثابت ہو گیا کہ پانی قلیل بوجہ وقوع نجاست قبل تغیر بھی نجس
ہو جاتا ہے اور خلاصہ حدیث مذکور یہ نکلا کہ الماء القلیل تتنجس بوقوع النجاستہ فیہ اور اس مفہوم
میں حدیث الماء طہور لا ینجسہ شئی میں تعارض کا ہونا ایسا ظاہر باہر ہے کہ کوئی ذی فہم اس کا انکار نہیں
کر سکتا اور درصورت تعارض حدیث استیقاظ کو حدیث بیر بضاعہ پر بوجوہ متعددہ ترجیح ہوگی فثبت المطلوب۔
اب اسپر ہمارے مجتہد صاحب بلا تدبر یا بوجہ تعصب دل تو یہ فرماتے ہیں کہ حدیث بیر بضاعہ اور حدیث استیقاظ
میں تعارض جب ہو کہ پہلے وحدت موضوع و وحدت محمول متحقق ہووے سو اسکا پتہ بھی نہیں کیونکہ حدیث استیقاظ
کا مفہوم یہ ہے کہ الاناء لا تغمس فیہ الید حتی یغسلہا ثلثا۔ سو اس مفہوم میں اور ارشاد الماء طہور لا ینجسہ شئی
میں نہ موضوع ایک نہ محمول متحد پھر تعارض ہو تو کیونکر ہو سبحان اللہ منقول میں تو مجتہد صاحب کے
القاب افضل المتکلمین زبدۃ المحدثین وقدوۃ المحققین وغیرہ تھے ہی مگر معقول میں بھی ماشاء اللہ رشک
ارسطو و فخر افلاطون ہو نکلے اگر یہی قاعدہ ہے تو شاید کوئی کل کو یوں کہنے لگے کہ کلمہ لا الٰہ الا اللہ و انہ لکبر
العالی اور ان اللہ ثالث ثلاثۃ میں بھی بوجہ عدم اتحاد موضوع محمول تعارض نہیں کاش مجتہد صاحب
سے کوئی یہ تو پوچھے کہ حضرت آپ نے جو حدیث استیقاظ کا خلاصہ یہ نکالا ہے کہ الاناء لا تغمس فیہ الید حتی
یغسلہا ثلثا۔ تو اس میں ممانعت ادخال ید کی کیا وجہ ہے حسب معروضہ بالا ظاہر ہے کہ اسکی
وجہ بجز اس کے اور کیا ہو سکتی ہے کہ اگر ہاتھ نجس ہو گا تو اس کی نجاست کی وجہ سے وہ پانی
بھی نجس ہو جائیگا سو اب اسکا مطلب احقر کے التماس کے موافق یہی نکل آیا الماء ینجس بوقوع النجاستہ
اور اس میں اور حدیث بیر بضاعہ میں تعارض ظاہر ہے اور وحدت موضوع و محمول بھی ثابت
ہو گئی جس کی وجہ سے آپ کو دھوکا ہوا تھا اور دوسری تقریر طویل جو مجتہد صاحب فی بیان فرمائی
ہے اسکا خلاصہ یہ ہے کہ حدیث مذکورہ میں جو جناب رسالتمآب نے ہاتھوں کے دھونے کا ارشاد فرمایا
ہے تو یہ امر ثبوت سنت کیلئے ہے نہ وجوب کیلئے اور غمس ید کی نہی کراہت کیواسطے ہے نہ حرمت کیواسطے
اور اس کے ثبوت کیلئے بعض وجوہ بھی بیان فرمائی ہیں اور جب یہ امر ثابت ہو گیا کہ بوجہ احتمال
نجاست ہاتھ کا پانی میں ڈالنا مکروہ ہے نہ حرام تو اسپر یہ فرماتے ہیں کہ اب وہ پانی ناپاک نہیں ہو سکتا کیونکہ
جب خود ہاتھوں کا ناپاک ہونا یقینی نہ ہوا چنانچہ جملہ لا یدری این باتت یدہ اسپر شاہد ہے
تو اب اسکو ڈالنے کی وجہ سے پانی کیونکر قطعاً نجس ہو جائیگا ہاں اگر یوں ارشاد ہوتا ان غمس احدکم یدہ فی الاناء

عہ پانی ناپاک ہو جاتا ہو ناپاکی گرنے سے ۱۲

فیتنجس ماءہ تو مفید مدعائے خصم ہوتا ورنہ خرط القتاد مگر مجتہد صاحب کا یہ جواب پہلے
جواب سے بھی عجیب ہے معلوم نہیں کہ یہ عبارت مجتہد صاحب کی مفید مدعا ہے یا بطفیل کم فہمی و
ظاہر پرستی یہ عنایت بلا ارادہ ہمارے حال پر مبذول ہو رہی ہے والحق ہو الثانی دیکھیے مجتہد
صاحب صراحۃً فرماتے ہیں کہ جس پانی میں بعد بیداری قبل الغسل ہاتھ ڈالدیا جائیگا چونکہ ہاتھ کا نجس
ہونا امر متوہم و محتمل ہے تو اسلئے اس پانی کو قطعاً ناپاک نہیں کہہ سکتے مگر وہ کہا جاتا تو درست ہے سو اب ہم
مجتہد صاحب سے التماس کرتے ہیں کہ اگر ہاتھ کا نجس ہونا محقق ہوتا تو پھر اس پانی کی بابت کیا حکم ہوگا حسب
ارشاد شامی ظاہر ہے کہ درصورت احتمال نجاست مکروہ تھا تو اب یقیناً نجس ہوگا ہمارا نزاع اسمیں نہیں
کہ درصورت احتمال نجاست پانی مکروہ ہے یا حرام بلکہ آپکے ارشاد کے موافق ہم بھی یہی کہتے ہیں کہ اس صورت
میں یہی کراہت کیلئے ہمارا اور آپکا نزاع تو فقط اس امر میں ہے کہ جب نجاست ماء قلیل میں واقع
ہو جائے اور ہم کو اسکا علم بھی ہو تو اب وہ پانی ہمارے نزدیک طاہر ہوگا یا غیر طاہر سو یہ امر حدیث سے
اور نیز آپکے اقرار سے محقق ہو گیا کہ جب ہاتھ کی نجس ہونیکا یقین ہوگا تو پھر پانی بھی یقیناً ناپاک ہوگا
اور اب عبارت مرقومہ جناب ان غمس احدکم یدہ فی الاناء فتنجس ماءہ جسکے ثبوت کی آپ کو امید نہ تھی
اور آپ تو اضعافاً ادونہ خرط القتاد کہ اس کی ثبوت کی بارے میں فرماتے تھے بعنایت ایزدی آپ ہی
کے کلام سے محقق و ثابت ہو گئی مجتہد صاحب لوگوں میں یہ مثل مشہور ہے کہ دانا دشمن بہتر ہے نادان
دوست سے" اور ہم آپ کی اسی قسم کی بے راہ عنایتوں کو دیکھ کر بیساختہ یوں کہتے ہیں کہ نادان دشمن
بہتر ہے دانا دوست سے اور اس کی ثبوت کی لئے آپکی وہ عنایتیں جو بے ارادہ ہمارے حال پر مبذول ہیں
دلیل کافی و حجت وشافی ہیں الفاظ حدیث اور اقرار جناب کے موافق تو ہمارا مدعا ثابت ہو گیا مگر تبرعاً
آپ کی مزید اطمینان کیلئے دو ایک سند معتبر بھی عرض کئے دیتا ہوں دیکھئے صاحب مجمع البحار حدیث
مذکور کی شرح میں فرماتے ہیں۔ کان اہل الحجاز یستنجون بالاحجار و بلادہم حارۃ فاذا ناموا عرقوا فلا
یومن ان یطوف یدہ علی موضع نجس او علی بثرۃ او قملۃ و نحوہا وفیہ ان الماء القلیل اذا ورد علیہ نجاسۃ
تنجس وان قل ولم تتغیر انتہی اس عبارت سے مطلب حدیث اور استدلال مذکور صراحۃً محقق ہو گیا
مجمع البحار کی تکملہ میں ہے والنہی للتنزیہ لا اذا تیقن بنجاسۃ الید" اس جملہ سے مدعا سابق جسکا آپنے

عہ اہل حجاز پتھروں سے استنجا کیا کرتے تھے اور انکا ملک گرم ملک ہے جب وہ سو جاتے تو پسینہ آتا تھا تو اب یہ خطرہ
بجا کہ سونے کے وقت ان کا ہاتھ ناپاک جگہ پر لگ جائے یا پھوڑا یا جوں وغیرہ پر اور اس حدیث سے یہ بھی معلوم ہو گیا کہ
جب تھوڑے پانی میں ناپاکی گر جاوے گی تو وہ ناپاک ہو جائیگا اگرچہ ناپاکی تھوڑی ہو اور اگرچہ پانی نہ بدلا ہو ۱۲ اور نہی یہ بھی
ہے مگر جب کہ ہاتھ کی ناپاکی کا یقین ہو جائے ۱۲

بھی اقرار کیا تھا بہت وضاحت سے ثابت ہوگیا نووی شرح مسلم میں ہے وفی الحدیث دلالۃ لمسائل کثیرۃ فی مذہبنا و مذہب الجمہور منہا ان الماء القلیل اذا وردت علیہ نجاسۃ نجستہ وان قلت ولم تغیرہ فانہا تنجسہ لان الذی تعلق بالید ولا یری قلیل جدا وکانت عادتہم استعمال الاوانی الصغیرۃ التی تقصر عن القلتین بل لاتقاربہما انتہی حضرت شاہ ولی اللہ صاحب مسوی میں حدیث شریف میں فرماتے ہیں ولو غمس قبل الغسل ولا یعلم نجاسۃ کرہ ولا یفسد الماء انتہی اس عبارت سے بذریعہ ذوق سلیم یہ امر ظاہر ہوتا ہے کہ علم اور تیقن نجاست کے وقت وہ پانی کراہت سے بڑھکر فاسد و نجس ہوجاویگا اور جو مطلب عبارت تکملہ کا صراحتہً تھا اس عبارت میں اسلوب کلام و اشارہ علی سے مفہوم ہوتا ہے اور یہی مدعا فتح الباری کی اس عبارت کا ہے و خرج بذکر الاناء البرک والحیاض التی لاتفسد بغمس الید فیہا علی تقدیر نجاستہا فلا یتناولہا النہی واللہ اعلم تعجب ہے کہ اس حدیث میں مجتہد صاحب نے کوئی بات ٹھکانے کی نہ فرمائی بلکہ بداہتہً یوں معلوم ہوتا ہے کہ مجتہد صاحب طریقہ استدلال ہی کو نہیں سمجھے اب اس کے بعد حدیث وقوع کلب کی تعارض کا جواب دیتے اور فرماتے ہیں

قولہ آگے رہی حدیث ولوغ کلب وہ بھی مناقض حدیث بیر بضاعہ کی نہیں بچند وجوہ اولاً باینکہ اس حدیث بیر بضاعہ میں وحدت موضوع نہیں اور بغیر وحدت موضوع تناقض متحقق نہیں ہوسکتا

اقول بعون اللہ و قوتہ ہمارے مجتہد صاحب کو اس موقع میں سخت دشواری پیش آرہی ہے کیونکہ موافق مشرب مجتہد صاحب ان احادیث میں اور حدیث بیر بضاعہ میں تعارض تو ہوگیا مگر اسکی رفع میں دقت پیش آرہی ہے جس کی وجہ سے مجتہد صاحب تاویلات رکیکہ پیش کر کے دامن گزاری کرنا چاہتے ہیں اور دعوی عمل بالحدیث تو کبھی کا خاک میں رل مل گیا اب تو اگر کسی کا قول بھی موافق و مویّد نکل آئے تو بہت غنیمت ہے بلکہ کوئی ڈھکوسلہ سری سری دہوکہ دہی عوام کے لیے ہاتھ آجائے تو موافق مثل "الغریق یتشبث بکل حشیش" بڑی خوش قسمتی سمجھی جاتی ہے

؎ اس حدیث میں ہمارے اور جمہور کے مذہب کے بہت سے مسئلوں کی دلیل ہے منجملہ ان کے یہ ہے کہ جب تھوڑے پانی میں ناپاکی گر جاتی تو وہ ناپاک ہوجاویگا اگرچہ وہ ناپاکی قلیل ہو اور پانی کی رنگت وغیرہ کو نہ بدل سکے کیونکہ جو ناپاکی ہاتھ کو لگ جاتی وہ نظر نہ آئے وہ بہت ہی کم ہوگی اور ان کی عادت تھی کہ وہ ایسے برتن استعمال کیا کرتے تھے جو قلتین سے کم ہوتے تھے بلکہ ان کے قریب قریب بھی نہ ہوتے تھے ع‍ت اور اگر دھونے سے پہلے ہاتھ ڈالدے گا اور ناپاکی سے واقف نہ ہو تو مکروہ ہوگا اور پانی خراب نہ ہوگا ۱۲ اسے انا" برتن کی ذکر سے تالاب اور حوض خارج ہوگئے جو ہاتھ ڈالنے سے ناپاک ہونے کی شکل میں بھی ہاتھ ڈالنے سے ناپاک نہیں ہوتے ہیں لہذا نہی کو مستعمل نہ ہوگی ۱۲

؎ آنکہ شیراں راکند روبہ مزاج ؛ احتیاج است احتیاج است احتیاج "خیر یہ تو"
دونوں حدیثوں کے رفع تعارض کی حقیقت تو ظاہر ہو چکی اب حدیث ولوغ کلب کی تعارض
کو رفع کرتے ہیں اور اس کی تین وجہ بیان فرمائی ہیں سو اول وقوع تعارض کی کیفیت
عرض کرتا ہوں اس کے بعد رفع کی حقیقت آپ انشاء اللہ تعالیٰ ظاہر ہو جائیگی جناب رسالتمآب
کا یہ ارشاد ہے اذا شرب الکلب فی اناء احدکم فلیغسلہ سبع مرات جسکا مطلب یہ ہے کہ کتا اگر کسی
برتن میں منہ ڈالدے تو اسکو سات دفعہ ہونا چاہیئے تو اس سے ہر ذی فہم بداہتہً یہی سمجھے گا کہ وہ پانی
ناپاک ہو گیا حتی کہ اوسکی نجاست کا اثر برتن میں بھی اس درجہ پہونچا کہ شارع علیہ السلام نے اسکے
سات مرتبہ دہونے اور پاک کرنیکا ارشاد فرمایا اور اب اس حدیث کے یہہ معنی سمجھو کہ حضرت رسول کریم
علیہ الصلوۃ نے برتن کو دھونیکو فرمایا ہے یہ نہیں فرمایا کہ پانی ناپاک ہو گیا ظاہر حدیث والفاظ
حدیث کو ترک کر دینا ہے اور اگر یہی تاویلات ہیں تو خروج تعدی کا حکم جو آپنے فرمایا ہے بغسیل
ذکرہ ویتوضأ اس کی معنی بھی یہ ہو سکتے ہیں کہ غسل ذکر اور وضو کا ارشاد ہے اس سے یہ کیونکر ثابت
ہوا کہ پہلا وضو جاتا رہا شاید یہ امر بقول آپکے محض نظافت و ازدیاد طہارت یا فقط التعبد کے لیے
ہو لا ینصرفوا الا من صوت او ریح میں بھی یہ ہی تاویل بعینہ جاری ہو سکیگی اور ارشاد اذا وجد احدکم
فی بطنہ شیئاً فاشکل علیہ اخرج منہ شئی ام لا فلا یخرجن من المسجد حتی یسمع صوتاً او یجد ریحاً کی تو بے
شدو مد کیا کچھ معنی بیان کیے جاوینگے کہ بوقت اشکال و اشتباہ اور درحالت سماع صوت و
وجدان ریح فقط مسجد سے نکل جانے یا نہ نکلنے کا امر فرمایا ہے نقض وضو سے اس حدیث کو کیا علاقہ
واقعی حدیث دانی ایسی ہی ہونی چاہیئے اور تحقیق و تدقیق اسیکا نام ہے علاوہ ازیں اس قسم کی تاویلات
اہل رائے اور اجتہاد کریں تو کریں مگر آپ حضرات اہل ظاہر کہ جنکا منشاء عمل و مطرح نظر ظاہر الفاظ ہیں
ایسا کرنا اور تاویلات ضعیفہ کی وجہ سے ظاہر الفاظ کو متروک و مماول کرنا منجملہ علامات قیامت
نہیں تو اور کیا ہے دیکھیئے عامل بالحدیث ایسے ہوتے ہیں جیسے داؤد ظاہری جو منجملہ ائمہ اہل ظاہر ہیں حدیث
لا یبولن احدکم فی الماء الدائم کا یہ مطلب فرماتے ہیں کہ پانی میں پیشاب نہ کریں اور اگر کیا کرایا
ہو اکہیں سے ڈالدے یا پاخانہ اس میں گرادے تو کچھ مضائقہ نہیں چنانچہ نووی وغیرہ نے اس کو نقل
کیا ہے ایک ہمارے مجتہد صاحب سلمہ ہیں کہ باوجود دعویٰ عمل بالحدیث ایسی تاویلات
کرتے ہیں کہ بیچارے اہل رائے و قیاس بھی منہ تکتے رہ جاتے ہیں شعر ؎ وعدہ منع بادہ اے
زاہد جہ کافر نعمتیست ؛ یاد شمن می بودن وہم رنگ مستان زیستن ؛ حدیث بیر بضاعہ سے کو ملا

...[illegible] کوئی شخص [illegible] ...جاویگے کہ آیا اس کے سبب سے ہوا خارج ہوئی یا نہیں ...

فرمائیے کہ بوجہ ارشاد الماء طہور لا ینجسہ شئی علماء ظاہر یہ فرماتے ہیں کہ پانی بوجہ وقوع نجاست نہ قبل تغیر ناپاک ہوتا ہے نہ بعد تغیر اور وہ زیادتی جو بطور استثنا واقع ہے وہ وجہ ضعف لائق عمل نہیں اور ایک ہمارے مجتہد صاحب ہیں کہ کبھی ایسی زیادتی ضعیف سے استدلال کرتے ہیں کبھی بحوالہ شوکانی ابن منذر و ابن ملقن کی تقلید کی جاتی ہے اور مضمون زیادت مذکورہ کو اجماعی قرار دیکر بیچارے اہل ظاہر کو در پردہ مخالف اجماع کہا جاتا ہے حضرات اہل ظاہر کی طرف سے بطور حسرت میں یہ عرض کئے دیتا ہوں شعر

کس نیاموخت علم تیر از من
کہ مرا عاقبت نشانہ نکرد

سچ ہے جب کسی پر سخت وقت آتا ہے تو ایسے وقت میں دوست دشمن یکساں نظر آتے ہیں بالجملہ یہ امر سخت حیرت ناک و تعجب خیز ہے کہ ہمارے مجتہد صاحب باوجود دعوے عمل بالحدیث و انکار عن الرائے والقیاس حدیث ولوغ کلب میں ایسا ظاہر و باہر الفاظ کو چھوڑ کر اسکی تاویلیں بعید فرماویں نہ اپنے مشرب کا خیال رکھا نہ علماء ظاہر کی موافقت کو دیکھا بلکہ بروے انصاف حدیث مذکور کے ایسے معنی لیگئے جو خلاف جمہور ہیں دیکھئے شروع کتاب میں صفحہ ۲ پر آپ نے بحوالہ اشاعت السنت مولانا خرم علی صاحب مرحوم کی اول تعریف لکھی ہے اور آخر میں انکا عیب بیان کیا ہے کہ انھوں نے تحفۃ الاخیار ترجمہ مشارق الانوار میں اکثر جگہ ظاہر حدیث کا خلاف کیا ہے پھر تعجب ہے کہ جو اعتراض آپ اوروں پر کرتے ہیں اسمیں مبتلا ہوتے ہیں دیکھئے آپ بھی اس موقع میں باس مشرب روایات مذکورہ کی کیسی تاویلات بعیدہ کرتے رہے ہو کہ خلاف ظاہر حدیث و مذہب جمہور ہیں پھر تعجب ہے کہ اور تو اہل الرائے و مخالف حدیث شمار کیے جاویں اور آپ وہی اچھے خاصے عامل بالحدیث شعر

اس نام کے صدقے جسکی بدولت
حسن رہوں اور کردوں جو چاہوں

اس سے صاف معلوم ہوگیا کہ آج کل عامل بالحدیث ہونے کے لئے ظاہر حدیث پر عمل کرنا ضرور نہیں بلکہ فقہا علما و ائمہ مجتہدین کے اوپر طعن و تشنیع کرنیکا نام عمل بالحدیث ہے یعنی چاہو ظاہر حدیث کو ترک کر دو اور کیسی ہی تاویلات بعیدہ ور کیکہ محض رائے و قیاس سے گھڑ کر احکام نصوص میں تصرف کر لو کچھ مضائقہ نہیں اگر مجتہدین تفتیش کا اظہار مخالف کئے جاوے عامل بالحدیث

اور مروج سنت سنیہ شمار ہو جاؤ گے افسوس یہ نہیں سمجھتے شعر

اے ذوق نہ کر نور میں آمیزش ظلمت

کیا کام تری کو ئی محبت میں علی کی!

خیر آپ کو اختیار ہے جو چاہے سو کیجیے مگر ہماری باتوں کا جواب بالصواب دیجیے اور اگر کوئی اسپر بھی نہ مانے اور خواہ مخواہ حدیث ولوغ کلب میں خلاف ظاہر تاویل کرنے سے باز نہ آئے تو اسکا کیا جواب کہ حدیث مسلم ونسائی میں یہ لفظ ہیں اذا ولغ الکلب فی اناء احدکم فلیرقہ ثم لیغسلہ سبع مرات یعنی کتا اگر کسی برتن میں منہ ڈالدے تو اس کو گرا کر سات دفعہ دھونا چاہیئے تو اگر کتے کے منہ ڈالنے سے وہ چیز نجس نہیں ہوئی تو اس کی گرانے کا حکم فرمانا تضییع مال ہوگا "وہو ممنوع" بعینہ یہی مضمون فتح الباری میں موجود ہے

وزاد مسلم والنسائی من طریق علی ابن مسہر عن الاعمش عن ابی صالح وابی رزین عن ابی ہریرۃ فی ہذا الحدیث فلیرقہ وہو یقوی القول بان الغسل للتنجیس اذ المراق اعم من ان یکون ماء وطعاما فلو کان طاہرا لم یومر باراقتہ للنہی عن اضاعۃ المال انتہی۔ اور یہی مضمون بعینہ امام نووی نے بیان فرمایا ہے مگر اخیر میں اتنا اور زیادہ کیا ہے وہذا مذہبنا مذہب الجماہیر انہ ینجس ما ولغ فیہ اور اس سے بھی بڑھکر سنیے مسلم ہی ایک روایت ہے قال طہور اناء احدکم اذا ولغ فیہ الکلب ان یغسلہ سبع مرات اولہن بالتراب یعنی جب کتا کسی کے برتن میں منہ ڈالے تو اس کو پاک کرنیکی یہ صورت ہے کہ سات دفعہ دھوے اور اول مرتبہ مٹی بھی مل لے لفظ طہور سے یوں صاف یہ سمجھا جاتا ہے کہ وہ برتن کتے کے منہ ڈالنے کی وجہ سے ناپاک ہوگیا اور جب سات مرتبہ دھویا جاویگا اسوقت پاک ہوگا اور وجہ غسل کی نجاست ہی ہے وہو المدعیٰ اور اسی مطلب کی طرف نووی اشارہ کرتے ہیں اور شرح اس حدیث میں کہتے ہیں فیہ دلالۃ ظاہرۃ لمذہب الشافعی وغیرہ رضی اللہ عنہ ممن یقول بنجاسۃ الکلب لان الطہارۃ تکون ان حدث او نجس ولیس ہہنا حدث فتعین النجس انتہی اور فتح الباری نے بھی یہی مضمون بیان فرمایا ہے پھر حیرت ہے کہ باوجود اسقدر تصریحات حدیث علماء حدیث کے حدیث ولوغ کلب میں تصرفات و تاویلات بلا دلیل کیجاتی ہیں اور حدیث ولوغ کلب میں قاضی شوکانی و نواب صاحب و مجتہد العصر مولوی نذیر حسین صاحب کے اقوال بھی موافق جمہور موجود ہیں نیل الاوطار و عون الباری و معیار کو ملاحظہ فرمایئے۔ الحمد للہ جب حدیث مذکور کے معنی الفاظ

مسلم اور نسائی نے علی ابن مسہر کی سند سے حضرت ابو ہریرہ کی اس حدیث میں فلیرقہ "کا لفظ بھی بڑھایا ہے یعنی اس کو ڈالدیا دو اس لفظ سے اس قول کی تقویت ہوتی ہے کہ یہ دھونا ناپاکی کے باعث ہے کیونکہ جسکو بتایا جائیگا وہ پانی ...... ہو اکھانا اگر پاک ہوتا تو اس کے گرانے کا قطعی حکم نہ ہوتا کیونکہ مال کے ضایع کرنے سے منع فرمایا ہے ۱۲ عنہ یہی مذہب ہمارا اور جمہور کا کہ جس چیز میں کتا منہ ڈالدے وہ ناپاک ہوجاتی ہے اور یہی امام شافعی اور ان کے ہمراہیوں کے مذہب کی ظاہر دلیل ہے جو نجاست کلب کے قائل ہیں کیونکہ پاکی کی حاجت یا تو حدث کے بعد یا نجس کے بعد ہوتی ہے حدث یا نجس یہ حدث تو ہے نہیں لامحالہ نجس ہوا ۱۲

حدیث و اقوال علماء معتبرین سے یہ معلوم ہوگئی کہ حکم غسل کی وجہ نجاست ہی ہے اور محقق ہوگیا
کہ ماء قلیل بوجہ وقوع نجاست قبل تغیر بھی ناپاک ہو جاتا ہے تو اب یہ امر خوب واضح ہوگیا کہ
حدیث ولوغ اور حدیث بیر بضاعہ میں موافق اس معنی کے جو مجتہد صاحب مراد لیتے ہیں یعنی الف لام
کو استغراق کے لئے کہہ رہے ہیں تعارض واقع ہوگیا کیونکہ حدیث وقوع کے معنے تو حسب التماس سابق
یہ ہوئے کہ انما قلیل لیتنجس بوقوع النجاستہ فیہ یعنی ماء قلیل بمجرد وقوع نجاست ناپاک ہو جاتا
ہے اور حدیث بیر بضاعہ کا مطلب موافق ارشاد مجتہد صاحب یہ ہوا کہ الماء قلیلاً کان او کثیراً لا یتنجس بوقوع
النجاستہ فیہ یعنی پانی قلیل ہو خواہ کثیر بوجہ وقوع نجاست ناپاک نہ ہوگا اور ان دونوں مضمونوں
میں تعارض و تخالف ایسا ظاہر ہے کہ ہر کوئی بداہتہ سمجھتا ہے اب ہمارے مجتہد صاحب نے اپنے نزدیک
اس تعارض کو تین طرح سے دور فرمایا ہے اول تو یہ فرماتے ہیں کہ حدیث ولوغ کلب اور بیر بضاعہ
کی حدیث میں اتحاد موضوع نہیں جو کہ منجملہ شرائط تناقض ہے مگر احقر نے جو بھی تقریر تعارض بیان کی
ہے اس سے اس توجیہ کا ابطال اظہر من الشمس ہے ضرورت اعادہ نہیں اور آپ کے ارشاد کے موجب
تو لا الہ الا اللہ اور ان اللہ ثالث ثلثہ میں بھی تعارض نہ ہوگا کیونکہ اتحاد موضوع و محمول جو منجملہ شرائط
تناقض ہے مفقود ہے کما مر سابقاً علاوہ ازیں جناب مجتہد صاحب کو یہ تمیز نہیں کہ تناقض مصطلحہ اہل
معقول اور چیز ہے اور تعارض اور تباین اور چیز وہ خاص ہے یہ عام اور وحدات ثمانیہ جو آپ نے بیان کی ہیں
انہیں میں وحدت موضوع و وحدت محمول بھی داخل ہے وہ شرائط تناقض مصطلحہ کیلئے ضرور ہیں تعارض
و تباین کیلئے ان کی ضرورت نہیں قضیہ کل انسان حیوان اور لا شئ من الجسم بحیوان میں تناقض
نہیں ہاں تعارض منافات البتہ ہے معقول کے چھوٹے چھوٹے رسالے بھی اس بات کو جانتے ہیں اور ہمارا مدعا ثبوت
تعارض و منافات پر موقوف ہے نہ کہ ثبوت تناقض پر آپ نے خواہ مخواہ اس قصہ فضول میں اپنی ٹانگ پھنسائی
اور دخل در معقولات دیکر اپنی معقول دانی مثل منقول دانی کے ظاہر فرمائی ایسے ہی اندیشوں کی وجہ سے
اکابر دین نے فلسفہ اور معقول سے لوگوں کو روکا ہے دوسری توجیہ رفع تعارض کی یہ فرماتے ہیں۔
قولہ ثانیاً بایں کہ یہ حدیث حنفیوں کے لئے منسوخ ہے کما قال شیخ عبد الحق اقول۔ مطلب مجتہد صاحب کا
یہ ہے کہ حدیث ولوغ کلب گو حدیث بیر بضاعہ کے مخالف ہو مگر حنفیہ اسکو منسوخ کہتے ہیں اور
جب منسوخ ہوئی تو اب اس سے ہمارے مقابلہ میں استدلال لانا باطل ہو مگر مجتہد صاحب نے بات
ٹلانیکے لئے فقط یہ فرما دیا کہ حدیث منسوخ ہے اور اسکی کچھ تفصیل نہ کی سو سنئے اس حدیث سے
دو امر ثابت ہوتے ہیں اول تو کتے کے منہ ڈالنے سے ظرف و مظروف کا ناپاک ہو جانا۔ کما مر مفصلاً

دوسرے اس حدیث سے سات دفعہ اس برتن کا دھونا ثابت ہوتا ہے سو امر اول تو جمہور کے نزدیک
مسلم کما مر یہاں امر ثانی میں فقہا میں اختلاف ہے بعض علما سات دفعہ دھونیکو ضروری فرماتے ہیں اور
بعض آٹھ مرتبہ کے قایل ہیں اور حنفیہ کے نزدیک مثل اور نجاسات غلیظہ کے تین دفعہ دھونا کافی ہے مگر
سات دفعہ دھونا اولا و افضل ہے منسوخ کہنے کی کچھ حاجت نہیں چنانچہ آپکے قاضی صاحب نیل الاوطار
میں فرماتے ہیں وذہب العترۃ والحنفیۃ الی عدم الفرق بین لعاب الکلب وغیرہ من النجاسات وحملوا حدیث
التسبیع علی الندب واحتجوا بما رواہ الطحاوی والدارقطنی موقوفا علی ابی ہریرۃ انہ یغسل من ولوغہ
ثلاث مرات وہو الراوی للغسل سبعا فثبت بذلک نسخ التسبیع الی آخرہ لو اول تو ہم عدد سبع کو ندب
و استحباب پر محمول رکھیں گے اور اگر روایات اور قواعد کی وجہ سے منسوخ بھی کہیں گے تو امر اول کو منسوخ
نہیں کہتے فقط امر ثانی کو منسوخ کہیں گے یعنی نجاست سور کلب کو منسوخ نہیں کہتے بلکہ سات آٹھ
دفعہ غسل کے ضروری ہونے کو منسوخ کہتے ہیں اور یہ قاعدہ کسی کے نزدیک مسلم نہیں کہ حدیث کے عدد
کے ایک جملہ کے منسوخ ہونے سے تمام حدیث کا منسوخ ہو جانا ضروری ہے ورنہ حدیث واذا ركع
فارکعوا واذا رفع فارفعوا واذا قال سمع اللہ لمن حمدہ فقولوا ربنا لک الحمد واذا صلی جالسا فصلوا جلوسا
اجمعون میں منسوخیت جملہ اخیرہ سے وہ تمام حدیث کو منسوخ کہنا ہوگا تو اب آپکی توجیہ ثانی بھی محض نے عذر کہ
کی ٹٹی ہی نکلی اب توجیہ ثالث سنیئے فرماتے ہیں قولہ ثالث ثانیا کیوں نہیں جائز ہے کہ یہ حکم تعبدی ہو
کیونکہ شریعت میں ہماری بہت سے احکام تعبدی موجود ہیں کیا ضرور ہے کہ یہ حکم بسبب نجاست ہی کے
ہو خصوصاً جبکہ یہ لحاظ کیا جاوے کہ اگر حکم بسبب نجاست کے ہوتا تو کم سات مرتبہ سے بھی کفایت کرتا الخ
اقول۔ مجتہد صاحب آپ نے تو تمام قوت یادلہ اسی موقع میں صرف کر دی سو آپ تو مجتہد ٹھہرے
آپ تو تاویلیں بھی طرح طرح کی ایجاد کر سکتے ہیں ہم بیچارے مقلد بجز اسکے کسی کی تقلید کریں اور کیا
کر سکتے ہیں تو اب ایسی تاویلیں دیکھکر ہماری سمجھ میں تو یہی حدیث بیر بضاعہ کی آپکی طرز کیموافق بعض تاویلیں
آتی ہیں اور وہ تشریح و تنقیح جو کہ حدیث بیر بضاعہ کے مابین بالتفصیل گزر چکی ہے وہ اب آپکے مقابلہ
میں بے سود و فضول معلوم ہوتی ہے خیر مضی ما مضی مگر آپکی تاویلیں دیکھکر یوں سمجھ میں آتا ہے

عترۃ اور حنفیہ حضرات کا مذہب یہ ہے کہ کتے کا لعاب اور دوسری ناپاکیوں میں کوئی فرق نہیں اور سات مرتبہ دھونے
کی حدیث کو استحباب پر محمول کرتے ہیں اور ان حضرات کا استدلال خود حضرت ابو ہریرہ جو اس حدیث کے راوی ہیں کا فتوی
ہے کہ کتے کے منہ ڈال دینے سے تین مرتبہ بھی دھویا جائیگا تو راوی کا فتوی جب اسکی روایت کے خلاف ہو تو کھلی ہوئی بات ہے کہ وہ روایت
منسوخ ہو گئی ہو حدیث امام جب رکوع کرے تم بھی رکوع کرو جب سمع اللہ لمن حمدہ کہے تو تم کہو ربنا لک الحمد اور جب بیٹھکر نماز

حدیث بیر بضاعہ منسوخ ہوگئی ہو آخر شریعت میں بہت سے احکام منسوخ ہوئے ہیں اور ہر ایک امر کی خبر ہم تلک آتی کیا ضرور ہے یا انما طہور لا ینجسہ شئی میں لفظ لا زائد ہو آخر بعضی آیات قرآنی میں بھی لفظ لا زائد آیا ہے یا حضرت ختمی مآب نے لفظ لا فرمایا ہی نہیں راوی کی غلطی سماعت یا سہو کی وجہ سے یہ لفظ زائد ہو گیا ہو آخر سمعت میں خطا کا واقع ہونا اور سہو ہو جانا سب سے ہو جاتا ہے اور بلکہ ان تینوں امر کی دلیل احادیث ولوغ کلب و استیقاظ و قلتین و لا یبولن وغیرہ ہو سکتی ہیں یا یوں کہئے کہ لفظ ماء کا زبان عرب میں چشمہ پر اطلاق آتا ہے تو حدیث مذکور میں بھی ماء سے چشمہ مراد ہو یا لفظ شئی کی صفت محذوف مانی جاوے اور اسکی تقدیر انما طہور لا ینجسہ شئی طاہر لگائی جاوے اور مطلب یہ ہوگا کہ جب صحابہ نے آپ سے عرض کیا کہ بیر بضاعہ میں نجاست واقع ہوتی ہے تو آپنے قاعدہ کلیہ فرما دیا کہ پانی اپنے اصل سے پاک ہے جب اسمیں کوئی شئی طاہر واقع ہوگی اسکی صفت نہ بدلیگی۔ ہاں اگر نجاست واقع ہوگی تو اب اسکی طہوریت جاتی رہیگی کیسے افسوس کی بات ہے کہ ہمارے مجتہد صاحب باوجود دعوی عمل بالحدیث ظاہر الفاظ کو چھوڑکر اور لفظ فلیرقہ اور لفظ طہور سے جو حدیث ولوغ میں واقع ہے بالکل قطع نظر فرما کر محض قیاس و رائے غیر مدلل سے اس کے مقابلہ میں ارشاد کرتے ہیں کہ کیوں نہیں جائز کہ یہ حکم تعبدی ہو اور کیا ضرور ہے کہ یہ حکم بسبب نجاست ہی کے ہو۔ یا للعجب و لضیعۃ الادب الحمد للہ مجتہد صاحب نے حدیث استیقاظ و ولوغ کلب و حدیث لا یبولن کو معارض حدیث بیر بضاعہ نہ ہونے کی جو وجوہ بیان کی تھیں ان سب کا رکیک و ضعیف وہمی و خیالی ہونا متحقق ہو گا اور ہر ایک امر کی جواب الفاظ و قرائن حدیث و اقوال شراح حدیث سے بوجوہ متعددہ ظاہر ہو گئی اب یہ عرض ہے کہ عمدہ اور اولی تو یہی تھا کہ حدیث بیر بضاعہ میں الف لام مفید عہد مانا جاوے تاکہ احادیث مذکورہ صحیحہ سے تعارض نہ ہو اور کسی حجت قویہ سے الف لام کا استغراقی ہونا باوجود سعی مجتہد صاحب ثابت ہو نہ سکا کما مر مفصلاً اور اگر بپاس خاطر مجتہد صاحب الف لام کو مفید استغراق ہی مانا جاوے تو پھر حدیث بیر بضاعہ اور احادیث مذکورہ بالا میں تعارض لازم آئیگا اب اگر یہ تعارض بجنسہ باقی رکھا جائے اور حد الطرفین میں سے کسی کی تاویل نہ کی جاوے تو پھر ظاہر ہے کہ حدیث بیر بضاعہ کو متروک و منسوخ اور ان احادیث کو بوجہ قوت و صحت تام معمول بہ ماننا پڑیگا اور چونکہ ان دونوں صورتوں میں مجتہد صاحب کا مطلب بالکل گاؤ خورد ہوا جاتا تھا تو اسلئے مجتہد صاحب اس جانب تو متوجہ ہی نہیں ہوئے اب تیسری صورت یعنی احد الطرفین کی تاویل کرکے اور ظاہر سے پھیر کر باہم تطبیق دی جاتی جسکو مجتہد صاحب نے شق ثالث ہی سے تعبیر کیا ہے مگر اس صورت میں ہمکو فقط یہ کلام ہے کہ اگر ظاہر سے پھیرنی ٹھہری تو پھر بہتر یہی ہے کہ حدیث بیر بضاعہ [illegible] کو پھیرا جاوے اور ان احادیث کو اپنے معنی پر قائم

رکھا جائے اور مجتہد صاحب نے اس بارہ میں سعی فرمائی ہے کہ حدیث بیر بضاعہ کو معنی ظاہری پر رکھ کر ان
احادیث کی تاویل کیجاوے مگر لیکن یہ امر بھی واضح ہو چکا ہے کہ جتنی تاویلیں حدیث ولوغ و استیقاظ نائم و
بول میں کی ہیں وہ مخالف الفاظ حدیث اور اقوال جمہور ہیں اس لئے وہ تاویلیں قابل قبول نہیں تو
اب کون عاقل مصنف اس بات کو تسلیم کریگا کہ اپنی تائید مشرب کی لئے حدیث کو معنی ظاہر پر رکھکر کثیر قوی
کی تاویلیں خلاف الفاظ حدیث کیجاویں اب مقتضائے انصاف یہی ہے کہ حدیث واحد کی تاویل کی
جائے تو مناسب ہے بالخصوص اگر وہ تاویل ایسی ہے کہ الفاظ حدیث اس کو رد نہ کرتے ہوں
بلکہ اور احادیث اس تاویل کی موید موافق ہوں تو پھر اس کی تسلیم میں کون متامل ہوگا سو دیکھیے
وہ تاویل جنسیہ ہے۔ قیل یا رسول اللہ انتوضأ من بیر بضاعۃ وہی بیر یلقی فیہا الحیض ولحوم الکلاب
والنتن فقال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم الماء طہور لا ینجسہ شئی اور دوسری روایت میں یہ لفظ ہیں
یستقی لک من بیر بضاعۃ وہی بیر تطرح فیہا محائض النساء ولحم الکلاب وعذر الناس فقال رسول اللہ
صلی اللہ علیہ وسلم ان الماء طہور لا ینجسہ شئی یعنی لوگوں نے آپ سے عرض کیا کہ بیر بضاعہ میں جامۂ
حیض و لحوم کلاب اور گندی چیزیں اور فضلات آدمیوں کی ڈالے جاتے ہیں تو اب ہمارا اس سے
وضو کرنا جائز ہوگا اور دوسری روایت کا یہ مطلب کہ کیا ایسا پانی آپکے پینے کیلئے لایا جاتا ہے تو اسکے
جواب میں آپ نے ارشاد فرمایا کہ پانی پاک ہے اسمیں سے کسی شئی نجس سے ناپاک نہیں ہوتا تو عمدہ بات تو
یہی ہے کہ الف لام مفید عہد مانا جائے تا کہ معنی حدیث بلا تکلف بن جاویں اور کسی حدیث کی مخالفت
اور بین الحادیث تطبیق دیجائے تو پھر عمدہ اور اولیٰ یہی ہے کہ اس حدیث مذکور کی تاویل کیجاوے کیونکہ ظاہر ہے
جب بیر بضاعہ میں کثرت سے نجاست واقع ہوتی تھیں تو ضرور اسکی رنگت وغیرہ اسمیں ظاہر ہوتی ہوگی
علاوہ اسکے طبایع نفسیہ ایسی پانی سے سخت متنفر ہوتی ہیں تو اب حدیث مذکور کا یہ مطلب سمجھنا کہ اگرچہ یہ
نجاسات واقع ہوتی ہیں مگر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے اسکی استعمال اور اسکے پینے سے اجتناب نہ فرمایا
صحیح نہیں معلوم ہوتا اور بلکہ سائلین کی سوال کا بھی یہ مطلب نہیں معلوم ہوتا کہ باوجودیکہ نجاست کثیرہ
اسمیں موجود ہے مگر پھر بھی آپ اس کو کیوں استعمال فرماتے ہیں بلکہ مطلب سوال یہ تھا کہ بعد اخراج نجاست
وہ پانی بیر بضاعہ کی جو آپنے اسکا استعمال کیا تو اب شبہ یہ ہوتا ہے کہ گو وہ پانی نکل گیا مگر کنوئیں کی دیواریں اور

بعض عرض کیا گیا کہ یا رسول اللہ کیا ہم بیر بضاعہ سے وضو کر سکتے ہیں وہ ایسا کنواں ہے کہ جس میں حیض کے کپڑے کتوں کا گوشت اور
گندگیاں ڈالی جاتی ہیں تو رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا پانی پاک ہے اسکو کوئی چیز ناپاک نہیں کرتی بعض آپ کے لئے بیر بضاعہ
سے پانی لایا جاتا ہے اور اس کنوئیں میں حیض کے کپڑے کتوں کا گوشت اور پلیدیاں ڈالی جاتی ہیں رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم
نے ارشاد فرمایا پانی پاک ہے اور [illegible]

اس کی مٹی جس سے نجاست متصل ہوئی تھی بجنسہ باقی ہے اس لئے قیاس مقتضی اس امر کو ہے
کہ وہ پانی اب بھی بجنسہ ناپاک ہے۔ اس شبہہ کے ازالہ کے لئے آپ نے فرمایا الماء طہور
لا ینجسہ شئی یعنی پانی ان اشیاء سے نجس نہیں ہوتا یہ مطلب نہیں ہے کہ وقت وقوع
نجاست بھی کوئی پانی نجس نہ ہوگا چنانچہ یہی معنی بجنسہ حدیث ان الارض لا ینجس اور
المسلم لا ینجس میں موجود ہیں یہ تو کوئی کہتا ہی نہیں کہ جرم ارض اور جسم مسلم باوجود
اتصال نجاست ناپاک نہ ہوگا بلکہ یہ مطلب ہے کہ بمجرد ازالہ نجاست زمین
پاک ہو جاوے گی چنانچہ علی قاری رحمۃ اللہ علیہ نے بھی جواب بالتفصیل بیان فرمایا ہے
سو اس عبارت سے تو آپکو تسکین و تشفی پوری نہ ہوگی مگر حضرت شاہ ولی اللہ صاحب نے
جو حجۃ اللہ میں درباره حدیث مذکور لکھا ہے اور بعینہ ہمارا مدعا اس سے ثابت ہوتا ہے اسکو بجنسہ
نقل کرتا ہوں قوله صلی اللہ علیہ وسلم الماء طہور لا ینجسہ شئی وقوله صلی اللہ علیہ وسلم الماء لا یجنب وقوله صلی
اللہ علیہ وسلم المؤمن لا ینجس ومثله ما فی الاخبار من ان البدن لا ینجس والارض لا ینجس اقول معنی ذلک
کله یرجع الی نفی نجاسة خاصة تدل علی القرائن الحالیة والقالیة فقوله الماء لا ینجس معناه المعاون
لا ینجس بملاقاة النجاسة اذا اخرجت منه ولم تغیر احد اوصافه ولم تتفاحش والبدن یغسل فیطهر والارض یصیبها
حر الشمس وتدلکها الارجل فتطهر ولا یمکن ان یظن ببئر بضاعة انها کانت تستقر فیها النجاسات کیف
وقد جرت عادة بنی آدم بالاجتناب عما ہذا شانه فکیف یستقی بہا رسول اللہ صلی اللہ علیه وسلم بل
کانت تقع فیها النجاسات من غیر ان یقصد القاؤها کما نشاہد من آبار زماننا ثم تخرج تلک النجاسة فلما
جاء الاسلام سألوا عن الطهارة الشرعیة الزائدة علی ما عندهم فقال صلی اللہ علیه وسلم الماء طہور لا ینجسه شئی یعنی

ع حاصل یہ ہے کہ اس باب میں جسقدر روایتیں واقع ہیں تو انمیں پانی کی مختلف قسموں کے متعلق الگ الگ حکم سنائے گئے ہیں مثلاً الماء لا ینجس
یعنی پانی کے معادن اور وہ جگہ جہاں سے پانی نکلتا ہے اگر انمیں ناپاکی گر جاتی پھر وہ ناپاکی نکال دی جائے اور پانی کے اوصاف میں کوئی تغیر نہ ہو
اور ناپاکی بھی بہت زیادہ نہ ہو تو یہ معادن ناپاک نہیں رہتا اور المؤمن لا ینجس یا الارض لا ینجس کا مطلب یہ ہے کہ بدن اور زمین ایسی چیزیں نہیں جنکی
ناپاکی دور نہ ہو سکے بدن کو دھو دیا جائے پاک ہو جاویگا زمین پر بارش برس جائے دھوپ لگ جائے پیروں سے رگڑی جائے پاک ہو جائیگی بھلا کوئی
شخص یہ بھی خیال کر سکتا ہے کہ بیر بضاعہ میں ناپاکیاں خاص طور سے چھوڑ دی جاتی ہیں اور انکو نکالا نہ جاتا تھا حالانکہ انسانوں کی طبعی عادت ہے
کہ ایسے کوئے کے پاس بھی نہیں جاتے حالانکہ اس کنوئیں سے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو پانی لایا جاتا تھا [illegible]
بلا قصد ناپاکی گر جاتی تھی جیسے ہمارے کنوؤں میں گر جاتی ہے وہ لوگ اس ناپاکی کو نکال دیا کرتے تھے یہ انکا قدیم طریقہ تھا ۱۲
پھر جب کہ اسلام آیا تو انہوں نے شرعی طہارت کو [illegible] سابق طریق پر زائد ہو دریافت کیا تو
رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا پانی پاک ہے اس کو کوئی چیز ناپاک نہیں کرتی مطلب یہ ہے
کہ جسقدر ناپاکی تم پہلے سے سمجھتے تھے اس سے زائد ناپاکی شرعی اعتقاد سے پیدا نہیں ہوتی۔ پورے
واقعہ کے پیش نظر اس کلام مبارک کی یہی حقیقت [illegible] نہ اس میں کوئی [illegible] دلیل ہے اور نہ ظاہر کلام
سے [illegible] ۱۲

یعنی لا ینجس بنجاستہ غیرہا عند کم ولیس ہذا تاویلاً ولا صرفاً عن الظاہر بل ہو کلام العرب انتہی ۔ ادنی تامل انصاف سے ملاحظہ فرمایئے کہ ہمارا مدعا مع شئی زائد اس عبارت سے ظاہر ہوتا ہے سو جب حدیث بیر بضاعہ کے یہ معنی ہوئے تو اب آپکا مطلب تو بالکل گاؤخورد ہو گیا اور جسکو آپ اپنے ثبوت کیلئے نص قطعی الدلالۃ خیال فرماتے تھے اسکو ثبوت مدعائے جناب سے علاقہ ہی نہ رہا اور حدیث ملاقات و وقوع و استقاط وغیرہ میں اور حدیث موصوف میں کسی قسم کا تعارض و تزاحم بھی نہ رہا تو اب اسکی بھروسے ان احادیث صحیحہ متعددہ کی تاویلیں بعید کرنا محض خیال خام و امید محال ہی بالجملہ حدیث بیر بضاعہ میں لفظ لام عہد کا مانئے یا مفید استغراق کہئے اور درصورت استغراق تعارض تسلیم کیا جائے یا تطبیق کی فکر کیجئے ہر حال میں بحمد اللہ ہمارا مدعا ثابت اور آپکا دعوی غیر قابل القبول ہوگا کیونکہ صورت اولین کا ہمارے موافق اور آپکے مدعا کے مخالف ہونا تو اظہر من الشمس ہی البتہ صورت اخیر کو آپ مخلص سمجھتے ہیں اور رفع تعارض کے لئے ان احادیث متعددہ قویہ کی تاویل بعید فرماتے ہیں مگر یہ امر تقریر احقر سے واضح ہو گیا کہ اگر تطبیق تاویل کی حاجت ہی کیجئے تو ان احادیث کی جو آپنے تاویلیں کی ہیں وہ غلط ہیں بلکہ انکو انکے اصلی معنی پر قائم رکھکر حدیث بیر بضاعہ کی تاویل مذکور کرنا مناسب و درست ہوگا اور حضرت شاہ صاحب تو تاویل مذکور کی بابت یہ فرما چکے ہیں ولیس ہذا تاویلاً ولا صرفاً عن الظاہر بل ہو کلام العرب سو جب آپکی تاویلات مذکورہ کا بطلان خلاف انصاف ہونا خوب ظاہر ہو چکا تو آپکو لازم ہے کہ یا تو رفع تعارض کیلئے اور دلائل قابل قبول پیش کیجئے ورنہ مقابلہ ان احادیث متعددہ قویہ کے حدیث بیر بضاعہ کو منسوخ کہئے یہ بھی نہیں تو الف لام کو حسب معروضہ سابق مفید عہد تسلیم کیجئے اور احادیث مذکورہ جناب کی سوا صحاح میں اور احادیث بھی ایسی موجود ہیں کہ جن سے ماء قلیل کا بوجہ وقوع نجاست قبل التغیر ناپاک ہونا ثابت ہوتا ہی چنانچہ بخاری میں موجود ہے ان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سئل عن فارۃ سقطت فی سمن فقال صلی اللہ علیہ وسلم القوہا وما حولہا الی آخر الحدیث بشرط فہم اس سے صاف ظاہر ہے کہ شئی منجمد تو بوجہ وقوع نجاست اسیقدر نجس ہوگی جو نجاست سے متصل ہوگی اور شئی سیال سب ناپاک ہو جاویگی یہ قید نہیں لگاتی کہ اسمیں تغیر اوصاف کی نوبت آئیگی تو ناپاک ہوگی ورنہ نہیں دیکھئے آپکے امیر المؤمنین نواب صاحب عون الباری میں ذیل حدیث مذکور فرماتے ہیں خرج بالجامد الذائب فانہ ینجس کلہ بملاقاۃ النجاسۃ ویتعذر تطہیرہ ویحرم اکلہ فلا تصح بیعہ اسکے سوا اور احادیث و اقوال سے بھی ہمارا مدعا ثابت ہی مگر آپکی تو یہ کافی و وافی ہے جب آپ ان احادیث کا جواب شافی عنایت فرمائینگے اسوقت دیکھا جائیگا لیکن چونکہ حدیث قلتین کو آپنے

بیان فرمایا ہے اسلئے اس کی کیفیت بالاجمال عرض کیے دیتا ہوں ناظرین اوراق کو یہ امر تو پہلے سے
معلوم ہے کہ در بارۂ طہارت ماء مجتہد محمد احسن کی نزدیک معمول بہ حدیث بیر بضاعہ ہے اور جسقدر روایات
اسکی معارض ہوتی ہیں اسکا جواب وہ زیادہ تر بیان کر رہی ہیں تقدیر سے درست ہونا درست ہو
حدیث ولوغ و استیقاظ و لا یبولن کی تاویلیں تو معہ جوابات شافی گزر چکیں لیکن حدیث قلتین
کا تعارض ابھی موجود ہے کیونکہ الماء طہور لا ینجسہ شئی سے تو حسب تقریر مجتہد صاحب یہ ثابت ہوا تھا کہ پانی
قلتین ہو یا کم قبل التغیر بمجرد وقوع نجاست ناپاک نہ ہوگا اور حدیث قلتین سے یہ امر نکلتا ہے کہ پانی جب
مقدار قلتین کو پہونچ جائیگا تو وقوع نجاست سے بطور مفہوم مخالف معلوم ہوتا ہے کہ اگر اس مقدار
کو نہ پہنچیگا بلکہ قلتین سے کم ہوگا تو بمجرد وقوع نجاست نجس ہو جائیگا اور یہ امر مدعا مجتہد صاحب کے
جسکو بزعم خود حدیث الماء طہور لا ینجسہ شئی سے ثابت کیا تھا معارض و مخالف ہے چنانچہ مجتہد صاحب نے
جو تقریر شبہہ کی بیان فرمائی ہے بعینہ اسکا یہی مطلب ہے اسکے بعد مجتہد صاحب نے اس شبہہ کا جواب دیا ہے اور حدیث
قلتین و بیر بضاعہ میں تطبیق ثابت کی ہے جسکا خلاصہ یہ ہے کہ حدیث قلتین و حدیث الماء طہور میں تعارض نہیں
کیونکہ حدیث قلتین کا تو یہ مطلب تھا کہ جب پانی مقدار قلتین کو پہنچ جاتا ہے تو حامل خبث و نجاست نہیں
ہوتا اور اس کے مفہوم مخالف سے ثابت ہوا کہ مادون القلتین میں بوجہ وقوع نجاست خباثت آ جائیگی
مگر اول تو اس سے یہ ثابت نہیں ہوا کہ وہ خباثت اس پانی کو مکروہ کر دیگی یا بالکل نجاست قطعی بنا دیگی
سو جائز ہے کہ پانی مادون القلتین بوجہ وقوع نجاست مکروہ مانا جاوے نہ کہ نجس تو اب حدیث
قلتین حدیث بیر بضاعہ کی مخالف نہوگی کیونکہ حدیث بیر بضاعہ کا تو یہ مطلب تھا کہ کوئی پانی بمجرد وقوع
نجاست ناپاک نہ ہوگا اور حدیث قلتین کا اب یہ مطلب نکلا کہ مادون القلتین بمجرد وقوع نجاست
مکروہ ہو جاتا ہے ہاں اگر حدیث موصوف کا یہ مطلب ہوتا کہ پانی مادون القلتین بمجرد وقوع نجاست
ناپاک و نجس ہو جاتا ہے تو البتہ تعارض ہوتا دوسرے پانی کا حامل خباثت ہونا اور چیز ہے اور ایسا
نجس ہو جانا کہ نجاست کی وجہ سے خارج از طہوریت ہو جائے اور چیز ہے۔ ان دونوں باتوں میں
ہرگز ملازمہ نہیں یعنی حدیث قلتین میں جو لفظ لم یحمل الخبث موجود ہے اس کا مفہوم مخالف فقط اس
امر پر دال ہے کہ پانی مادون القلتین حامل خباثت ہو جاتا ہے یہ مطلب نہیں کہ وہ پانی بالکل ظاہر
مطہر نہیں رہتا اور ناپاک ہو جاتا ہے اور جب مفہوم مخالف حدیث قلتین سے اس کی نجاست
و زوال طہوریت ثابت نہ ہوا تو حدیث مذکور مخالف حدیث بیر بضاعہ نہوگی تو اب ان دونوں وجہ
سے ثابت ہو گیا کہ حدیث بیر بضاعہ و قلتین میں ہرگز تناقض اور منافات بطور مخالف بھی لازم

نہیں آتی یہ مطلب ہے مجتہد صاحب کی تمام عبارات کا جو کہ بعد حذف امور زوائد و لغو خوش اسلوبی کیساتھ بیان کیا گیا
مگر مجتہد صاحب کی یہ تطبیق اول تو محض قیاس رائی اور مخالف ظاہر الفاظ حدیث ہے جبتک کسی حجت قوی سے ثبوت
نہ ہو قابل تسلیم نہ سمجھی جائیگی اور اگر آپکے نزدیک ایسا ہی حجت کافی ہے آخر تطبیق بین الحدیثین و رفع تعارض کسی طرح
ہونا چاہئیے تو اسکی دو صورتیں عمدہ موجود ہیں دیکھئے امام طحاوی و شاہ صاحب رحمہما اللہ تعالی کی حوالہ سے جو عنقریب
حدیث بیر بضاعہ کو معنی نقل کر آیا ہوں اس بنا پر حدیث بیر بضاعہ نہ مخالف حدیث ولوغ و استیقاظ وغیرہ ہوتی ہے
نہ معارض حدیث قلتین ہو سکتی ہے علی ہذا القیاس لما طہور میں الف لام مفید عہد مانا جاوے تو پھر تو کسی طرح حدیث
قلتین کیساتھ تخالف و تزاحم ہو ہی نہیں سکتا بلکہ جب آپنے ضرورت رفع تعارض کو اپنی تاویل کیلئے حجت کافی سمجھا
تو اسی قاعدہ کیموافق ہم بھی رفع تعارض کو الف لام عہدی ہونیکی حجت کہہ سکتے ہیں اور اگر آپکا یہی ایجاد ہے کہ جہاں
بواسطہ حدیث کسی خاص امر کی حلت و حرمت میں تعارض ہوا تو بلا حجت بنظر تطبیق اپنی کراہت کی بحر لگا کر جمع بین الحدیثین
کر دیا تو پھر انکی اعتراض سے سلف سے لیکر خلف تلک کون بچ سکتا ہے دیکھئے بعض نصوص سے قراءۃ خلف
الامام کی اجازت معلوم ہوتی ہے اور بعض سے ممانعت بعض احادیث سے مس ذکر و مس امراۃ متوضی کے حق میں ممنوع
سمجھا جاتا ہے اور بعض نصوص سے مباح بعض روایات سے وطی کو قبل انزال ترک غسل مباح سمجھا جاتا ہے بعض سے حرام بعض
بعض احادیث متوضی کو استعمال ما مست النار سے روکتی ہیں اور بعض اجازت دیتی ہیں بعض روایات نبیذ تمر
سے وضو کرنیکی اباحت بیان کرتی ہیں اور بعض دلائل اسکی ممانعت ثابت کرتے ہیں بعض روایات سے نکاح محرم
جائز معلوم ہوتا ہے بعض سے ممنوع علی ہذا القیاس تو آپکے مشرب کیموافق مسائل مذکورہ میں کراہت میں سب کو
جمع کر کے احادیث مختلفہ میں تطبیق بسہولت دے سکتے ہیں مگر اس حال حنفیہ شافعیہ وغیرہ پر جو گزریگی لیکن یہ بھی
بھی خیر نظر نہیں آتی بھلا قراءت خلف الامام کو علی الاطلاق آپ کیونکر مکروہ فرما دینگے کہاں فرض اور کہاں مکروہ علی ہذا القیاس
مس ذکر و مس امراۃ و غسل قبل الانزال و نکاح محرم وغیرہ میں لحاظ فرمائیے بالجملہ فقط ضرورت رفع تعارض کیلئے
تاویل تو کسی قابل قبول کسی کے نزدیک نہیں ہو سکتی جب آپ کوئی حجت معقول ارشاد فرما دینگے دیکھا جائیگا اور اگر
بپاس خاطر جناب آپکے جملہ امور کو تسلیم بھی کیا جاوے تو آپکا حمل خباثت اور نجاست میں فرق کرنا محض بے اصل ہے
حمل خباثت سے حدیث قلتین میں نجاست مراد ہونا اظہر من الشمس ہے چنانچہ بعض روایات میں لفظ لم ینجس بجائے
لم یحمل الخبث موجود ہے اور نجاست کا مخرج طہوریت ہونا بدیہی ہے تو اب حدیث قلتین کا یہ مطلب ہوا کہ پانی بقدر
قلتین نجاست سے ناپاک نہوگا اور اسکو مفہوم مخالف سے دو قلتہ سے کم کا نجس ہونا ثابت ہوگا یعنی وہ پانی طہور باقی
نرہا اور یہ مضمون حدیث انما طہور کی معارض معلوم نہیں آپ نجاست و حمل خباثت میں کیا فرق سمجھ
رہے ہیں بیان کرتے تو معلوم ہوتا شاید آپکا یہ مطلب ہو کہ حمل خباثت و نجاست گو ایک شے ہے

مگر اس سے یہ لازم نہیں آتا کہ بوجہ نجاست وحمل خباثت پانی طہور ہونے سے نکلجائے جائز ہے
کہ وہ پانی نجس ہو مگر طہور باقی رہے اور اسکی صورت یہ ہے کہ اسکو مکروہ مانا جائے سو اس مضمون کی داد
بجز عالم اکمل و فاضل اجل جناب مولوی علی اللہ صاحب وغیرہ مداحین و مقرظین مصلح کے اور کوئی آپکو نہ
دیگا تعجب ہے کہ مجتہدین کس شد و مد سے فرماتے ہیں اور نیز درمیان حمل خبث اور نجاست مخرج طہوریت کے
ہرگز تلازم نہیں فمن ادعی فعلیہ البیان انتہی ہمکو اسکی جواب دینے کی کچھ ضرورت نہیں عاقلان خود میدانند ہاں وہ بیچارے
اہل ظاہر جنکو مجتہد صاحب جلیس و رفیق ہیں حسب مصداق مصرعہ دید ل الخلیل عن خلیلہ کی بجائے اعانت و امداد انسا گئے مخالف
اجماع کہا تھا اگر اپنا مدلہ یعنی یہ آمادہ ہوں وہ رائی طہور لا ینجسہ شئی الا ما غلب علی ریحہ و طعمہ ہونے میں جو زیادتی استثناء ان کی
مخالف ہے اسکا یہی جواب دیں کہ جو آپ نے فرمایا ہے پھر انکا آپ کیا جواب دے سکتے ہیں کیونکہ آپکی ارشاد کے موافق وہ
بھی نجاست کو مخرج طہوریت نہ مانیں گے بلکہ فقط کراہت کے قایل ہو جائیں گے اور حدیث مذکور کا یہ مطلب
کہینچینگے کہ تمام پانی پاک طہور ہیں کسی نجاست سے ناپاک نہ ہونگے ہاں اگر تغیر اوصاف کی نوبت آجائیگی تو البتہ نجس یعنی مکروہ
ہو جاویگا اب اس تاویل پر جو مجتہد صاحب نے حدیث قلتین کی بیان کی یہ اعتراض ہوتا تھا کہ جب قلتین و مادون
القلتین بوقوع نجاست سے نجس و ناپاک ہو اور متساوی فی الحکم رہے تو پھر قلتین کی قید لگانیکی کیا وجہ ہے اسکا
جواب فقط یہ بیان کر کے کہ فرق اور فصل کر دینا درمیان پانی قلیل اور کثیر کے کتنا بڑا فائدہ ہے انتہی شرح بلوغ المرام
وغیرہ کے ذریعہ تحدید قلتین کی لم اور علت بیان فرمائی گئی اور قریب ایک ورق کے تقریر پریشان و زائد تحریر کی
جسکا خلاصہ یہ ہے کہ تحدید قلتین کیسا امر ضروری ہے اور قلتہ سے بڑا کوئی برتن یہاں مروج نہ تھا اور قلتین سے
زائد انکے نزدیک حوض میں داخل تھا علی ہذا القیاس اس قسم کی باتیں بیان فرمائی ہیں سو بعد بیان احادیث و اقوال علمائے
سلف ہمکو ان امور کی طرف متوجہ ہونا فضول ہے مجتہد صاحب کی غایت عجز کی بات ہے کہ احادیث صحیحہ و قویہ تو درکنار
اقوال جمہور و مشہور کو ترک فرما کر تاویلات بعیدہ وغیرہ مدلل ثبوت مدعا کی نقل فرما رہے ہیں ہم انکو قابل توجہ نہیں
سوکریں ہمکو یہ امور مصرہ اس کے جواب دینے کی ضرورت یہاں تلک جسقدر دلائل مجتہد صاحب نے تحریر فرمائے تھے
بحمد اللہ انکی جوابات متعددہ بالتفصیل بیان کر دیے گئے جن سے مجتہد صاحب کی توجیہات و استدلالات
کا ضعف و رکاکت اور مخالف احادیث و قول جمہور ہونا محقق ہو گیا مگر ہمارے مجتہد صاحب بر فتح حیا کو اتار اور
انصاف کو بغل میں مار کر اب بھی یہی فرماتے ہیں۔

قولہ۔ اب مصنف لبیب کو ثابت ہوا ہوگا کہ احادیث احکام المیاہ میں باہم کسطرح سے منافات اور تناقض
نہیں ہے اور سب احادیث واجب العمل ہیں انتہی۔

اقول وباللہ التوفیق اسدفعہ میں جو ابھی گذر چکے [illegible] واضح ہو جائیگا کہ مذہب

امام کے موافق اس مسئلہ میں نہ مخالفت حدیث لازم آتی ہے نہ مخالفت اقوال جمہور ہاں مجتہد صاحب نے جو طریقہ اخذ
کیا ہے وہ سبب مخالفت احادیث کا اشکال اور نیز مخالفت اقوال و مذاہب جمہور کا اعتراض واقع ہوتا ہے سو یہ جملہ امور
بالتفصیل ہر چند بیان ہو چکے ہیں مگر بعض وجوہ سے مناسب معلوم ہوتا ہے کہ بالاجمال اس توافق و تخالف کی کیفیت
عرض کر دی جائے سو اول تو یہ بات سمجھنی ضرور ہے کہ عند الامام اس مسئلہ میں معتبر رائے مبتلیٰ بہ ہے کما مر سابقاً اور عشر فی
عشر ہمارے نزدیک اصل مذہب نہیں اصل مذہب قول امام ہے ہاں بوجہ ضبط و تیسیر عوام بوجہ خوف اختلاف آراء
کے مطابق جسکو بجملہ افراد رائے مبتلیٰ بہ کہنا چاہئے اکثر متاخرین نے اسکی تعیین عشر فی عشر کے ساتھ کر دی ہے مزید احتیاط
کیلئے وہ ایک عبارت نقل کئے دیتا ہوں علامہ ابن نجیم اپنے رسالہ میں فرماتے ہیں قال ابو حنیفۃ رضی اللہ تعالیٰ عنہ
ظاہر الروایۃ عنہ یعتبر فیہ اکبر رأی المبتلی ان غلب علی ظنہ انہ بحیث تصل النجاسۃ الی الجانب الآخر لا یجوز الوضوء والا جاز
ومما نص علیہ انہ ظاہر المذہب شمس الائمۃ السرخسی فی المبسوط وقال انہ الاصح وفی معراج الدرایۃ الصحیح عن ابی حنیفۃ
انہ لم یقدر فی ذلک شیئا وانما قال ہو موکول الی غلبۃ الظن فی خلوص النجاسۃ من طرف الی طرف وہذا اقرب الی
التحقیق لان المعتبر عدم وصول النجاسۃ وغلبۃ الظن فی ذلک تجری مجری الیقین فی وجوب العمل کما اذا اخبر واحد بنجاسۃ
الماء وجب العمل بقولہ وذلک یختلف بحسب اجتہاد الرأی فیہ وکذا فی شرح المجمع والمجتبی وفی العنایۃ ظاہر الروایۃ عن
ابی حنیفۃ اعتبار غلبۃ الظن وہو الاصح انتہی سو اصل مذہب تو یہی ہے اور اسکے سوا جتنے اقوال ہیں وہ بغرض تیسیر عوام و خوف اختلاف
کی وجہ سے اسی کی تشریح و تعیین کر دی ہے جب یہ امر محقق ہو گیا کہ اصل مذہب بارہ میں مبتلیٰ بہ ہے تو اب عرض ہے کہ
ہمارے دو دعوے ہیں اول تو یہ کہ ماء قلیل بمجرد وقوع نجاست نجس ہو جاتا ہے اور اسکی دلیل حدیث لایبولن اور حدیث
ولوغ اور حدیث استیقاظ اور حدیث وقوع فارہ اور حدیث قلتین ہیں چنانچہ اسکی حقیقت منکشف ہو چکی ہے اور
اس ہمارے دعوے کے مخالف بظاہر فقط حدیث بئر بضاعہ معلوم ہوتی ہے سو اسکو اول تو ہم محمول بر واقعہ خاص کہتے ہیں
اور الف لام کو مفید عہد کہتے ہیں اور اگر اسکو ظاہر پر عام کہا جائے تو پھر اسکے معنی کہتے ہیں جو کلام طحاوی و ارشادات شاہ ولی اللہ صاحب
سے نقل ہو چکے اور یہ نہ ہو تو پھر بنا چاری ان احادیث قویہ کثیرہ کے مقابلہ میں اسکو منسوخ کہنا پڑیگا اور آپکے مشرب

ع امام ابو حنیفہ رضی اللہ تعالیٰ عنہ سے ظاہر روایت میں یہی قول مروی ہے کہ پانی کے بارے میں اسی شخص کی غالب رائے
معتبر ہوگی جس کو پانی کی ضرورت در پیش ہے اگر اس کا غالب گمان یہ ہے کہ ناپاکی دوسری جانب تک پہنچ گئی ہے تو وضو جائز نہیں
ورنہ جائز ہے شمس الائمہ سرخسی نے مبسوط میں اس قول کو ظاہر روایۃ ہونے کو صراحۃ بیان کیا ہے اور معراج الدرایہ میں امام صاحب
سے روایت کی ہے کہ آپ نے پانی کے متعلق کوئی مقدار مقرر نہیں فرمائی اور فرمایا کہ اس کا مدار ظن غالب پر ہے کہ آیا ناپاکی دوسری جانب
تک سرایت کر گئی یا نہیں اور یہی مسلک تحقیق سے قریب تر ہے کیونکہ ہر صورت میں اسی کا اعتبار ہے کہ ناپاکی سرایت کر جائے
اور اس باب میں غلبہ ظن وجوب کے عمل کے بارے میں یقین کا مرتبہ رکھتا ہے۔ جیسا کہ مثلاً کوئی شخص پانی
کی ناپاکی کی خبر دے تو اس کے قول پر عمل واجب ہو جاتا ہے (البتہ) اس میں اجتہاد رائے اور ظن کے اختلاف سے
جب احکام میں اختلاف ہوتا رہے گا شرح مجمع۔ و مجتبیٰ۔ اور عنایہ میں ہے کہ ظاہر روایت امام صاحب
سے ظن غالب کا اعتبار ہے۔ وہی صحیح ہے ۱۲

کیموافق اگر حدیث سے بعض اسکے عام وشامل معانی جاوے اور معنی فرمودہ جناب مراد لیے جاویں تو پھر
ان تمام احادیث کی ایسی تاویلیں کہ مخالف الفاظ احادیث ہیں آپکو کرنی پڑینگی کہ اہل حدیث تو درکنار جنکو آپ اہل
رائے فرماتے ہیں وہ بھی انکو قبول نہیں کر سکتے چنانچہ اسکی مفصل کیفیت گذر چکی ہے دوسرا دعویٰ ہمارا یہ ہے کہ دربارہ
ما شارع علیہ السلام سے کوئی تحدید فیما بین القلیل والکثیر ثابت نہیں ہوتی مگر اس دعوے کو معارض بظاہر حدیث
قلتین معلوم ہوتی ہے بجز اسکے اور کوئی حدیث نہیں سو اول تو یہ حدیث ایسی قوی نہیں کہ جسکی وجہ سے شرائط و فرائض
کو حکم میں فرائض ہی کی سی بنی ہیں ثابت کیا جاوے اور جس حال کو بضعف بیان فرمایا ہے اسکی باب میں معتبر کہا گیا ہے وجہ
کہ شارح سفر السعادت نے علی بن مدینی استاد بخاری سے نقل کیا ہے۔ وگفتہ کہ ہیچ یکے از فریقین حدیثی در تقدیر تحدید
آب از انحضرت صلی اللہ علیہ وسلم صحیح نشدہ اور ابن عبد البر فرماتے ہیں ما ذہب الیہ الشافعی من حدیث القلتین مذہب ضعیف
من جہۃ النظر غیر ثابت من جہۃ الاثر انتہی اور ابن تیمیہ اسکی باب میں فرماتے ہیں وکیف یکون سنۃ رسول اللہ صلی
علیہ وسلم مع عموم البلوی لا ینقلہا احد من الصحابۃ والتابعین بہم الا روایۃ مختلفۃ مضطربۃ عن ابن عمر لم یعمل بہا احد من
اہل المدینۃ ولا اہل البصرۃ ولا اہل الشام ولا اہل الکوفۃ انتہی چنانچہ یہ عبارات معہ شئ زائد بالتفصیل مذکور ہو چکی ہیں
دوسرے یہ کہ حدیث قلتین کی ضعف و اضطراب سے قطع نظر کر کے اگر اسکی تسلیم بھی کیا جاوے تو اس سے ثبوت تحدید نہیں ہوتا ہے
وجہ یہ کہ کسی روایت میں قلتین اور کسی میں ثلاث قلال اور بعض میں اربعین قلال اور اربعین غرب وغیرہ موجود ہے تو جیسا
اربعین قلال سے کم کی نفی اسیطرح حدیث قلتین میں بھی قلتین سے کم کی نفی ثابت نہیں ہو سکتی حدیث مذکور کا فقط یہ مطلب ہے
کہ جب پانی بقدر قلتین ہو ناپاک نہیں ہوتا مگر کم از قلتین کے حکم سے یہ حدیث ساکت ہے دیکھیے جب رسول اللہ صلے
اللہ علیہ وسلم نے عورتوں کو فرمایا لا یموت لاحدکن ثلاثۃ من الولد فتحتسبہ الا دخلت الجنۃ تو اسپر ایک عورت نے عرض کیا
او اثنان یا رسول اللہ آپنے فرمایا او اثنان اور بعض روایت میں لفظ واحد کیلئے بھی بشارت ہے تو جیسا اس حدیث میں
ثلث کے عدد سے اثنین کی نفی نہیں ہوتی اور اثنین سے واحد کی نفی نہیں ہوتی ایسے ہی حدیث قلتین سے ہی کم کی نفی مفہوم نہیں ہوتی خاصکر
ابی حنیفہ کہ مفہوم مخالف انکے نزدیک حجت نہیں گو آپنے اسکے مفہوم مخالف کو معتبر رکھا ہے اور ہم بھی اعلیٰ درجہ تسلیم
اسکا حال عرض کر چکے ہیں مگر ادنیٰ قصور یہی ہے جو صرف ہوتی اور اربعین قلال وغیرہ روایات سے معارض حدیث
قلتین ہو چکی اور ہمارا تو اب بھی کچھ نقصان نہیں مگر یہ تعارض آپ ہی کو مضر ہوگا ہمارا مطلب اب بھی کہیں نہیں گیا
بلکہ جب یہ دیکھا جاتا ہے کہ حدیث قلتین میں کیفیت سوال کی پوری طور پر تشریح نہیں تو یہ احتمال ہو سکتا
ہے کہ سائل نے سوال ہی قدر قلتین سے کیا ہو اسلئے آپ نے بھی مطابق سوال حکم قلتین بیان فرمایا ہو اور کسی
اربعین قلال وغیرہ سے سوال کیا تو آپنے اسکے موجب ارشاد فرمایا اور یہ بھی احتمال ہے کہ آپنے موافق حالت
سائل جواب فرمایا ہو کیونکہ بعض اشخاص در بارہ [illegible] نہیں بعض تنزہ کیطرف اسلئے

آپ نے کسی کے لئے قلتین یا ثلث قلال فرمایا کسی کی حق میں اربعین قلال وغیرہ ارشاد کیا جیسا حالت
صوم میں ایک شخص کو آپنے قبلہ سے منع فرمایا اور دوسرے کو اجازت دیدی اور فرق یہ تھا کہ اول سائل شاب
اور دوسرا شیخ تھا تو جیسا ارشاد آپکا بطور تحدید و تعیین نہ تھا ورنہ ایک قول دوسرے کا معارض ہوتا بلکہ یہ اختلاف
سائلین پر موقوف تھا بعینہ اسیطرح یہ حکم قلتین یا ثلث قلال وغیرہ کو باہم موافق وغیرہ مفید للتحدید اور اختلاف
سائلین پر مبنی سمجھنا چاہئے اور دیکھئے لقطہ کی بارہ میں احادیث صحیحہ کثیرہ میں ارشاد عرفها سنة موجود ہے مگر جمہور فقہا
محدثین اسکو تعیین و تحدید پر محمول نہیں کرتے ہیں بلکہ موافق مقدار لقطہ مدت تعریف کا حکم کرتے ہیں چنانچہ ترمذی میں ہے وقد
رخص بعض اهل العلم اذا كانت اللقطة يسيرة ان ينتفع بها ولا يعرفها وقال بعضهم اذا كان دون دينار يعرفها قدر جمعة
وهو قول اسحاق بن ابراهيم انتهى وفي فتح الباري بعد ذكره ثم الاصح عند الشافعية انه لا فرق في اللقطة بين القليل والكثير
في التعريف وغيره وفي وجه لا يجب التعريف اصلا وقيل تعرف مرة وقيل ثلاثة ايام وقيل زمنا يظن ان فاقده اعرض عنه اور
حضرت شاہ صاحب مصفی میں تحریر فرماتے ہیں و شئی تافہ چیز یست کہ بالکل نا لیجہ مفارقت آن یعنی برائے آن از راہ خود باز نگردد و بعد
ظن عدم رجوع جائز است کہ روئے تصرف بغیر تعریف و اگر ظن رجوع تا زمانی داشتہ باشد آن زمان باید تعریف
کرد و ان مختلف است باختلاف شئی و باختلاف احوال و مواضع انتہی سو جب کہ حدیث واضح اور جمہور نے مدت فرمودہ سرور کائنات
صلی اللہ علیہ وسلم کو تحدید کیلئے نہیں لیتے تو ایسی ہی مقدار قلتین بھی حدیث مذکور میں مفید تحدید نہیں بلکہ یہاں تو
جانب مقابل میں صحیح احادیث ثلاث قلال و اربعین قلال وغیرہ موجود ہیں وہ کھلے طور پر عدم تحدید قلتین کو ظاہر کر رہی ہیں
بالجملہ ان وجوہ مذکورہ سے یہ دعوی محقق ہو گیا کہ در بارہ تحدید کوئی حدیث موجود نہیں اور حدیث قلتین جو بظاہر
مفید تحدید معلوم ہوتی ہے وہ اول تو ضعیف و مضطرب دوسرے بوجوہ مفصلہ مذکورہ وہ حدیث بھی دال علی التحدید نہیں سو
جب فرق بین القلیل والکثیر کسی روایت سے ثابت ہوا تو اب خواہ مخواہ حسب قواعد شرعیہ مثل تعیین جہت قبلہ و تعیین عمل
قلیل و کثیر در بارہ صلوۃ و تعیین مدت تعریف لقطہ وغیرہ اس تعیین کو بھی مبتلی بہ کی رائے اور تحری پر موقوف کرنا ہوگا اور رائے
مذکور اس باب میں حجت قطعی سمجھی جائیگی وہو المطلوب غرض کسی کی تحری قلتین پر واقع ہو یا اس سے کم یا زیادہ پر یہی اسکی حق میں
واجب العمل ہوگی بات عرض کرنا یہ ہے کہ بوجہ تیسیر ضبط امر عوام خوف اختلاف [illegible] اسکی متاخرین نے اپنی رائے کے موافق
تعیین کر دی ہے اب اہل انصاف نظر فہم ملاحظہ فرماویں کہ مذہب امام جسقدر موافق احادیث ہے اور کوئی مذہب در بارہ مسئلہ
ما الیسا موافق نہیں اس مسئلہ میں جو مخالف تھے ان کا تمام معلوم ہوئے ہیں تو ایک حدیث بیر بضاعہ اور دوسری
حدیث قلتین ہے مگر حدیث بیر بضاعہ میں تو بقرینہ سوال سائل الف لام عہدی لکا ہے مراد دیسکتی ہیں جیسے بخاری
میں موجود ہے کہ جب آپنے ازواج مطہرات سے ایک مہینہ کیلئے ایلاء کیا اور انتیس روز کے بعد آپ تشریف لائے تو ازواج
مطہرات نے عرض کیا آلیت شہرا آپنے جواب دیا ان الشہر یکون تسعا و عشرین سو اس حدیث میں بھی

بقرینہ سوال جمہور نے الف لام مفید عہد مراد لیا ہے جیسے یہی قصہ یہاں موجود ہے اور اگر بپاس خاطر جناب کے الف لام مفید
استغراق بھی مان لیا جاوے تو پھر حسب ارشاد امام طحاوی و شاہ صاحب حدیث مذکور کے وہ معنی لئے جاویں گے جو حدیث
المؤمن لا ینجس اور الارض لا تنجس کے معنی لئے جاتے ہیں باقی رہی حدیث قلتین سو قطع نظر ضعف و اضطراب کے بوجوہ
متعددہ بھی عرض کر آیا ہوں کہ حدیث مذکور مثبت تحدید نہیں بقول آپکے من ادعی فعلیہ البیان بالجملہ کل احادیث میں فقط
دو حدیثیں مخالف مذہب حنفیہ نظر آتی ہیں سو ان دونوں کے معنی مطابق احادیث دیگر ایسے ہو گئے کہ کسی طرح کی مخالفت باقی نہ
رہی بخلاف مذہب جناب کے سوائے حدیث بیر بضاعہ کے تمام احادیث مثل حدیث لا یبولن و حدیث استیقاظ و حدیث قلتین و ثلاث غلات
و اربعین قلال و غرب و وقوع فارہ وغیرہ سب آپکے مخالف ہیں پھر آپ جو بزور قوت اجتہادیہ احادیث مذکورہ کی تاویلیں
بیان فرماتے ہیں تو بعید و رکیک و مخالف الفاظ احادیث و اقوال جمہور ہیں کما مر اگر پھر اس پر شوخ چشمی کو دیکھئے کہ اسپر
بھی آپ بصد فخر و مباہات ارشاد کرتے ہیں کہ احادیث کے احکام لیا ہیں باہم کسی طرح سے منافات اور تناقض نہیں اور سب
احادیث واجب العمل ہیں حالانکہ احادیث مذکورہ میں سے آپ حضرت بوجہ ضعف و بیجا تعارض متروک العمل بتاتے ہیں مثل
حدیث اربعین قلال و غرب وغیرہ کو اور بعض کی ایسی تاویلیں کرتے ہیں جو حکماً متروک ہی کر دینا ہے مجتہد صاحب نے جو کچھ
دلائل و تاویلات وغیرہ بیان فرمائی تھیں بحمد اللہ انکے جوابات متعددہ بہت تفصیل سے لکھے گئے مکرر مذکور ہو چکے اب چونکہ اس
بحث کو مجتہد صاحب نے ختم کیا ہے تو میں بھی اس بحث کو تمام کرتا ہوں کیونکہ کوئی بات فرمودہ مجتہد صاحب ایسی باقی
نہیں ہے جسکے جوابات مفصلاً مذکور نہ ہوں لیکن مجتہد صاحب احادیث کی بحث کو ختم فرما کے آگے آثار صحابہ سے بھی کچھ استدلالات
پیش کرتے ہیں اسلئے مناسب ہے کہ ان کی بھی کیفیت ملاحظہ ناظرین سے گذر جاوے اول مجتہد صاحب نے مؤطا امام مالک سے
نقل کیا ہے ان عمر خرج فی رکب فیہم عمرو بن العاص حتی وردوا حوضاً فقال عمرو بن العاص یا صاحب الحوض ہل ترد
حوضک السباع فقال عمر بن الخطاب یا صاحب الحوض لا تخبرنا فانا نرد علی السباع وترد علینا اور اسکو نقل کر کے فرماتے ہیں
قال فی المصفی در تعیین معلوم است کہ حیاض حجاز غیر کبیر می باشند و نا عشر در عشر انتہی خلاصہ استدلال مجتہد
صاحب یہ ہے کہ باوجودیکہ وہ حوض دہ در دہ نہ تھا مگر حضرت عمر نے سور سباع سے اس کی نجس ہونے کا حکم نہ فرمایا مگر مجتہد صاحب نے
غلبہ اشتیاق ثبوت مدعا میں اثر مذکور کو نقل کر تو بیٹھے لیکن یہ نہ سمجھے کہ مجتہد صاحب کو مطلب کو اثر مذکور سراسر معارض ہے سو
اول تو اس امر کو خوب سمجھ لیجئے کہ وہ حوض صغیر ہو یا کبیر مگر بوجہ نجاست اس کو کسی وصف میں تغیر نہ آیا تھا ورنہ
اس کی نجاست میں پھر تردد ہی کیا تھا اور استفسار عمرو بن العاص و منع حضرت عمر بالکل فضول و غیر مفید
تھا اسکے بعد یہ عرض ہے کہ جب اس کی کسی صفت میں تغیر نہ آیا تھا تو پھر اول تو استفسار حضرت عمرو بن العاص
اس پر شاہد ہے کہ انکے نزدیک وقوع نجاست سے قبل التغیر بھی پانی ناپاک ہو جاتا ہے اگر بنائے نجاست موافق مذہب
جناب بتغیر احد الاوصاف ہوتا تو اول تو یہ امر مدرک بالحواس تھا حضرت عمرو بن العاص خود دیکھ لیتے سوال کی کیا

ضرورت تھی دوسرے حسب معروضہ حضر جب اس پانی کی کسی صف میں بھی تغیر نہ آیا تھا تو پھر وہ پانی قاعدہ
جناب کے موافق طاہر ہونا چاہیئے ورود سباع تو درکنار وقوع بول و براز کی نوبت کیوں نہ آئی ہو اور اسیوجہ سے
بشرط فہم و انصاف حدیث قلتین میں جو یہ کلام ہے سئل رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم عن الماء یکون فی
الفلاۃ من الارض وما ینوبہ من الدواب والسباع صراحۃً اسی امر پر شاہد ہے کہ حضرات صحابہ کے نزدیک ماء
قلیل وقوع نجاست سے قبل التغیر بھی ناپاک ہو جاتا تھا ورنہ اس استفسار کی کیا ضرورت تھی باقی رہے حضرت عمر رض
انکا مذہب بھی یہی معلوم ہوتا ہے کہ قبل التغیر پانی وقوع نجاست سے ناپاک ہو جاتا ہے ورنہ حضرت عمر انکے استفسار
کے جواب میں اول تو یہ فرماتے کہ تمہارے بلا سے سباع یہاں آتی ہوں جبتک پانی کی اوصاف میں تغیر نہیں آیا اسوقت تک
پاک سمجھا جائیگا اور اگر نہیں فرمایا تھا تو حدیث قلتین ہی سے استدلال فرمانا تھا اور کہدینا تھا کہ اگرچہ درندے
یہاں پانی پیتے ہوں مگر جب قلتین کی مقدار یا زیادہ ہے تو پھر کیا حرج ہے تو حضرت عمر نے جب یہ حدیث بیان فرمایا جواب
نہ دیا فقط یا صاحب الحوض لا تخبرنا فرما کر بات ٹلا دیا تو اس سے تو یہ ظاہر ہے کہ اس بارہ میں کوئی حدیث مفید تحدید
نہ حضرت عمرو بن العاص کو معلوم تھی نہ حضرت عمر کو ہاں حضرت عمر کی رائے میں وہ پانی پاک تھا اور عمرو بن ا
لعاص کو تردد تھا تو حضرت عمر نے جملہ مذکور فرما کر انکا رفع خلجان کر دیا تو اول تو یوں معلوم ہوتا ہے کہ وہ پانی
موافق رائے حضرت عمر پاک تھا اور انکی اس تحری میں شاید کثیر ہونا چاہیئے قلتین ہو یا کم و بیش دوسرے فقط خیالات و توہمات
سے پانی پر حکم نجاست جاری نہیں کر سکتے قلیل ہو یا کثیر اور موقع مذکور میں حضرت عمرو بن العاص کو اس کی
نجاست کا وہم ہوتا تھا کہ شاید وقوع نجاست کی نوبت آگئی ہو اور وہ در دہ اصل مذہب میں چنانچہ مکرر
سہ کرر اسکی کیفیت عرض کر چکا تو اب وہ حوض اگرچہ حسب ارشاد ہی عشر فی عشر سے کم بھی مانا جائے تو کیا حرج ہے حسب
اعتبار رائے مبتلی بہ حضرت عمر کی رائے کا بوجہ اولی اعتبار کیا جائیگا اگر دہ در دہ حسب ارشاد متاخرین واجب العمل
ہوگا تو بھی پیر ہوگا جب خود حضرت امام امیر کاربند نہیں تو حضرت عمر اس کے مخاطب کیونکر ہو سکتے ہیں مگر آپ
فرماتے ہیں کہ حسب معروضہ سابق آپکی مستند کہ یہ امر بالکل کھلا ہے پھر آپکو کیا سمجھکر اسکو نقل فرمایا تھا اس سے
تو نہ تائید قلتین کی نکلی نہ حدیث بیر بضاعہ کی بلکہ نکلتا ہے تو اسکا خلاف نکلتا ہے اسکے بعد مجتہد صاحب نے
دوسرا اثر حضرت عمر کا نقل کیا ہے وہ ان عمر بن الخطاب مرّ فسقط علیہ شیء من میزاب ومعہ صاحب لہ فقال یا صاحب المیزاب
ماءک طاہر او نجس فقال عمر یا صاحب المیزاب لا تخبرنا و مضی ذکرہ لیکن یہ بھی مثل اثر سابق اگر مخالف ہوگا تو مجتہد
صاحب کے مخالف ہوگا ہمکو کچھ مضرت نہیں کیونکہ اگر نجاست و تغیر اوصاف پر موقوف ہو تو اذاً اسکا امر
بدیہی تھا سوال اور منع کی کیا ضرورت تھی اور اسکا مطلب بھی یہی ہے کہ حضرت عمر کو اسکی طاہر ہونیکا ظن غالب ہوگا اور قرآن
و عبرہ سے اسکی طہارت معلوم [illegible] منع فرمایا بالجملہ یہ دونوں اثر موافق مجتہد صاحب

ہرگز نہیں بشرط انصاف کچھ مضر نہیں ہیں چونکہ مجتہد صاحب نے آثار کی بحث چھیڑی ہے اس لئے مناسب ہے کہ بعد انکشاف حقیقت آثار منقولہ مجتہد صاحب بنظر مزید اطمینان و اتمام حجت کچھ آثار اپنے مفید مدعا اور بھی بیان کر دیئے جاویں سو دیکھئے روایت ابو قتادہ میں موجود ہے کہ انکے وضو کے پانی کو جب بلی پینے لگی تو انہوں نے برتن کو اچھی طرح اسکی طرف جھکا دیا اس حال کو انکی زوجہ کبشہ بنت کعب ابن مالک نے تعجب اور حیرت سے دیکھا اس بات پر انہوں نے فرمایا ان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم قال انہا لیست بنجس انہا من الطوافین علیکم او الطوافات یعنی بلی کا جھوٹا ناپاک نہیں یہ انھیں میں داخل ہے جن کی کثرت سے آمد و رفت گھر میں ہوتی ہے تو اب بشرط تدبر یہ امر ظاہر ہے کہ کبشہ اور حضرت ابو قتادہ کی تردید یہ ما قلیل بوجہ اتصال نجاست قبل التغیر بھی ناپاک ہو جاتا ہے کیونکہ ولوغ ہرہ سے پانی میں تغیر تو آتا ہی نہیں تو پھر اسکے پانی پینے پر کبشہ کو کیوں انکار ہوا علاوہ ازیں حضرت ابو قتادہ نے بھی یہ جواب نہ فرمایا کہ ولوغ ہرہ سے پانی میں تغیر تو آتا ہی نہیں تو پھر پانی میں کیا نقصان ہے بلکہ یہ فرمایا کہ بلی کا جھوٹا حسب ارشاد نبی علیہ السلام ناپاک نہیں علاوہ ازیں حبشی چاہ زمزم میں گر پڑا تھا اور مر گیا تو حضرت ابن زبیر نے جماعت صحابہ کے روبرو اسکا کل پانی نکلوایا اور کسی نے انکار نہ کیا جس قصہ کو علی بن مدینی بھی اسبارہ میں حجت قطعی سمجھتے ہیں کما مر سابقاً اسکے سوا حضرت علی و امام شعبی و ابراہیم نخعی و حماد ابن ابی سلیمان سے بروایت متعددہ ثابت ہے کہ ان حضرات نے کنوئیں میں چوہے اور بلی اور طیر اور مرغی وغیرہ کے مرجانے پر اس کے پانی نکالنے کا حکم فرمایا چنانچہ طحاوی نے بھی ان روایات کو باسانید نقل کیا ہے اور ان روایات کو علی قول البعض اگر ضعیف بھی کہا جاوے تو کیا حرج ہے روایات ابو قتادہ و دیگر روایات سابقہ بلکہ حدیث قلتین و دونوں اثر منقولہ جناب بھی انکے موید ہیں چنانچہ یہ سب امور گذر چکے تو باوجود ان مویدات قویہ کے انکار ضعف کچھ ثبوت مدعا میں مضر نہیں اب انصاف سے ملاحظہ فرماویں کہ احادیث نبوی بالعموم و آثار اصحاب و تابعین سب کے سب آپکے مخالف اور بحمد اللہ مذہب حضرت امام کے کسقدر مصدق و مطابق ہیں اور ہمارا کام فقط اسیقدر تھا آگے آپ کو اختیار ہے مانیں یا نہ مانیں والامر بید اللہ الکریم اسکے بعد مجتہد صاحب نے دو ورق سے زیادہ سیاہ کئے ہیں سو اسمیں یا تو الفاظ شنیعہ مثل عادت قدیم کا استعمال یا مطالب گذشتہ کی طرف اشارہ ہے اس لئے جواب عرض کرنا فضول ہے کوئی امر مفید اور کام کی بات ہوتی تو مضائقہ نہ تھا۔

الحمد للہ کہ یہ دفعہ عاشر بھی ختم ہوئی اور مجتہد صاحب کی جملہ امور کا جواب بالتفصیل معروض ہوا وہذا آخر الکلام والامر بید اللہ الکریم الوہاب [illegible] رب العالمین فقط

تذئیل و تذنیب

بعد اتمام رسالہ ناظران اوراق کی خدمت میں یہ عرض ہے کہ دلہ کاملہ کے آخر میں سوالات عشرہ مندرجہ اشتہار مولوی محمد حسین کے جوابوں کے بعد بطور التماس و یادداشت یہ بیان کیا تھا کہ ہمنے یوں سنا ہے اگر کوئی شخص ٹھکانے کی بات کہتا ہے تو آپ اسکو مضامین شعریہ کہکر ٹالدیتے ہیں اور اس بہانہ سے جواب سے سبکدوش ہوجاتے ہیں سو اگر آپ کی یہی ظاہر پرستی ہے تو ہمکو ڈر ہے کہ کہیں آپ یات متشابہات کو معنی ظاہر اپنی خودرائی سے مراد لینے لگیں اور نصوص قرآنی میں اپنی ظاہر پرستی و خودرائی سے خلاف عقل و نقل تصرفات بیجا فرمانے لگیں اور اس کے بعد دس گیارہ مثالیں آیات قرآنی میں سے نقل کر کے کہدیا تھا کہ آپکے انداز ظاہر پرستی سے کیا عجب ہے جو آپ ان نصوص کے معنی ظاہرہ مراد لیکر سارے جہان کا خلاف کریں اور عقل و نقل دونوں کو یک لخت جواب دے بیٹھیں سو ایسی ظاہر پرستی و خودرائی سے خدا کیلئے تائب ہو جیئے اور فہم و انصاف سے کام لیجئے اور تعصب بیجا سے باز آیئے افسوس آپ نے اتنا نہ سمجھا کہ جس بات کے آپ اوروں سے طالب ہیں بھلا اس بات کے آپ سے طالب کیوں نہ ہونگے پھر آپ نے پہلے اپنی گھر کی خبر کیوں نہ لی یہ نہ دیکھا اگر ہم اوروں سے حدیث صحیح نص صریح متفق علیہ قطعی الدلالت کے طالب ہیں اور ہم سے طالب ہونگے تو ہم کہاں سے لا دینگے بحکم مناظرہ اول آپ کو لازم تھا کہ مطالب کہ . . . . ہمشتاً انہیں کیلئے احادیث موصوفہ بوصف مذکور پیش کرتے اسوقت ہمسے اس قسم کی احادیث کی درخواست فرماتے یہ ارادہ انصافی نہیں تو اور کیا ہے ہماری اس التماس خیرخواہانہ اور تنبیہ مشفقانہ پر مجتہد مولوی محمد احسن صاحب کو بجائے تنبہ و تشاوہ غیظ و غضب آیا کہ خدا کی پناہ کلمات سب و شتم و طعن و لعن و تفسیق و تضلیل کو لکھے ہیں خوب ہی عرق ریزی کی ہے اور جسقدر کلمات ناشائستہ و غیر مہذب درج کتاب ہونے سے بچ رہی تھی مجتہد صاحب نے سب کے سب منہ کی راہ تحریر آخر میں اگل دیئے جزاکم اللہ اس پر خوبی یہ کہ مقرظین رسالہ مجتہد صاحب کی ظرافت مہذبانہ کی تعریف میں رطب اللسان ہیں بلکہ مولوی عبید اللہ صاحب تو اس ہی ظرافت مصطلحہ کے بارہ میں جو کہ سراسر سب و شتم متعصبانہ اور لعن و طعن جاہلانہ ہے قول شیخ بہ پیرزن معرفت بیخشتہ لشہد ظرافت در آمیختہ پڑھتے ہیں نعوذ باللہ من ذالک اگر یہی حال ہے تو تمام رند بازاری اور فقرا گویوں کو اعلیٰ درجہ کا اہل معرفت و ظرافت کہنا چاہیئے جو [illegible] اس معروف ظرافت سے محفوظ رکھو کسی نے خوب فرمایا ہے

ہرچہ گیرد علتی علت شود" سے مجتہد صاحب نے اول تو یہ کیا ہے کہ شروع التماس میں جو عبارت ادلہ کاملہ میں مرقوم تھی اپنی لیاقت ظاہر فرمانے کو جابجا اُسکو مسخ و نسخ متغیر و متبدل کر کے اور گھٹا بڑھا کر فخر و مباہات کیساتھ رقم فرمایا ہے سو اس امر کا جواب تو ہماری طرف سے بس یہی کافی ہے شعر

آنچہ مردم میکنند بوزینہ ہم   آن کند کز مرد بیند دمبدم

جو صاحب فہم عبارت ادلہ اور مجتہد صاحب کی تحریر کو ملاحظہ فرماوینگے تو بلا تامل انشاء اللہ عرض احقر کی تصدیق کرینگے اور جسقدر مجتہد صاحب نے ہماری مخالفت کیوجہ سے متعصبانہ جملہ مقلدین اور تقلید کے بارے میں لعن و طعن سب و شتم ظاہر کیا ہے اوس کے جواب میں ارشاد حضرت سید المرسلین المستبان ما قال فعلی البادی مالم یعتد المظلوم اور لا یرمی رجل رجلا بالفسوق ولا یرمیہ بالکفر الا ارتدت علیہ ان لم یکن صاحبہ کذالک ہماری تائید کیلئے کافی و وافی ہے افسوس کہ مجتہد آخر الزمان نے اپنی ظرافت مصطلحہ کے جوش میں جملہ مقلدین اور خود تقلید علمائے مجتہد کی شان میں وہ کلمات ناشائستہ صراحۃ اور دلالۃ بے ڈھب رقم فرمائی ہیں کہ مصداق اذا خاصم فجر کو ہم کھلا ہوا شاید کر دیا یہ بھی نہ سمجھے کہ گروہ اعظم امت سلف و خلف میں ہمیشہ دائرۂ تقلید میں داخل رہا ہے تو اب اس طعن و تشنیع کی نوبت کہاں تلک پہنچی ہے رہا یہ امر کہ ہمارے مجتہد صاحب بڑے طمطراق کیساتھ اپنے اتباع سنت و عمل بالحدیث کے مدعی ہیں اور جملہ مقلدین بلکہ ائمہ مجتہدین کو تارک حدیث اور انکے اقوال کو مخالف ارشاد حدیث سمجھتے ہیں اور فرماتے ہیں کہ مقلدین کے نزدیک جسقدر روایات فقہیہ معتبر ہیں قرآن و حدیث کب معتبر ہو سکتے ہیں حدیث میں موضوع و منکر و مضطرب و مخصص و مقید یا ماول و معارض ہونیکے احتمال موجود ہیں اور اقوال ائمہ میں تو خرخشہ بالکل نہیں سو جانے والے خوب جانتے ہیں کہ یہ وہی پرانا روناہے جو حضرات عوام کی دہوکا دہی کو کیا کرتے ہیں اور جیسے حضرات شیعہ اپنے اظہار حقیقت کیلئے محبت اہلبیت کی جھوٹی آڑ لیکر جملہ اہلسنت کو دشمن اہلبیت کہتے چلے آئے ہیں ویسے ہی یہ صاحب بھی عمل بالحدیث کی مدعی بنکر اپنے دام میں لانیکے لئے مقلدین ائمہ مجتہدین کو تارک حدیث و مخالف کہکر عوام کے روبرو اپنا دل خوش کر لیتے ہیں مگر یہ باتیں اور اصل دعوٰی اگر کسی کو مفید ہوتا تو اگر وہ بلکتاب واہل تشیع کو بھی ضرور مفید ہوتا شعر

اے آنکہ لاف میزنی از دل کہ عاشق است   نہ طوبی لک ام زبان تو با دل مطابق است

محبت اہلبیت اگر اتباع اقوال و اعمال اہلبیت اور قدر شناسی مراتب اہلبیت کا نام ہے تو شیعہ کو ان جھوٹے دعوؤں کی سزا ضرور ملیگی ہاں محبت اہلبیت اگر ستر اگوہ [illegible] کرام کو کہتے ہیں تو بیشک حضرات

شیعہ جو کچھ کہیں سو بجا ہے علی ہذا القیاس عمل بالحدیث اگر مطلب فہمی و مقصود دانی کلام
نبوی اور اتباع اقوال و اخلاق و عادات و اطوار و اوضاع و عبادات و معاملات حضرت رسول
اکرم کو کہتے ہیں تب تو ان صاحبوں کے دعوے عمل بالحدیث کی لغویت اور ارباب تقلید پر خلاف حدیث
و ترک ارشاد نبوی کی تہمت لگانے کی حقیقت انشاء اللہ اظہر من الشمس ہو جاوے گی ہاں عمل بالحدیث کی
حقیقت اگر فقط یہی امر ہے کہ جملہ مقلدین سلف و خلف کو لعن و طعن و سب و شتم سے یاد کیا جاوے اور کھلم کھلا
انکی تفسیق و تضلیل کیجاوے اور بوقت درس و تدریس حدیث و فقہ و ترجمہ کلام اللہ مجتہدوں و مقلدین کو دشنام
و مغلظہ دینا افضل الاعمال سمجھا جاوے اور کتب فقہ کی بیحرمتی احسن عبادات کا خیال کیجاوے اگرچہ معنی فہمی تو درکنار
عربی عبارت کا ترجمہ بھی نہ کر سکتے ہوں اور مشکوٰۃ شریف کا بھی مظاہر حق دیکھ دیکھکر ایک ایک لفظ کا ترجمہ کراتے
ہوں یا صرف و نحو و معانی و آداب سے بھی بعض بے بہرہ ہوں یا افعال و اعمال و اخلاق و عادات بھی خلاف سنت ہوں
اور معاملات خلاف شریعت سے بھی چندان احتراز نہ کرتے ہوں بلکہ نشست و برخاست اور وضع و لباس تلک
بھی گو خلاف طریقہ اہل اسلام ہو اور جو مواکلت و مشاربت و مجالست و موانست کفار اور انکی کمینوں کی مشارکت
و ملاقات کو سرمایہ عز و افتخار سمجھتے ہوں اور کفار سے اختلاط و اتحاد اور رسم ایلاء و اتحاف بھی خواہ اسقدر رکھتے
ہوں کہ تبرکات حرمین شریفین بھی بلا ضرورت بوجہ اخلاص انکی پیشکش کی جاویں تقوی طہارت
و صلاح و دیانت بلکہ صلوٰۃ مع الجماعت کی بھی گویا پابند نہ ہوں تو پھر یہ مدعیان عمل بالحدیث
بغلیں بجائیں خوشیں منائیں جو چاہیں سو فرمائیں ہم ہارے اور یہ جیتے بقول شخصے آپ جو چاہیں
کہیں ہمکو بن آئی ہے بکمال حیرت ہے کہ چند مسائل جزئیہ کے خلاف کی وجہ سے کہ جنمیں ہر ایک جانب سے
مؤید اقوال و افعال سلف صالحین بلکہ خود احادیث حضرت سید المرسلین موجود ہوں اور علمائے
معتبرین اہلسنت و جماعت میں کبھی کسی نے اس اختلاف کی وجہ سے کسی کو ادنے باکانہ طعن و تشنیع
نہ کیا ہو آجکل کے عامل بالحدیث اوس اختلاف جزئی کی وجہ سے گروہ اعظم اہل اسلام کو گمراہ فرماویں
اور تفسیق و ضلالت کا دھبہ انپر لگائیں اور وہ مدعیان عمل بالحدیث جو علم و عمل و تقوی و دیانت کسی
امر میں بھی انکی ہمسر نہیں ہو سکتے اونکی بد دینی اور گمراہی کا دعوی کریں کیوں نہ ہو آخر حسب ارشاد
رسالتمآب یعنی آخر ہذا الامت اولہا منجملہ علامات قیامت ہے علاوہ ازیں آپکا یہ اعتراض کہ مقلدین حدیث
میں موضوع و مضطرب ہونے و مقید و مخصص ہونیکی احتمال پیدا کرتے ہیں معلوم نہیں اسکے معنی کیا ہے
اہلسنت و جماعت میں وہ کون ہے جو ان امور کا قایل نہیں خود آپ بھی احادیث کثیرہ کو منسوخ
و ضعیف و متروک [illegible] ہی تو اتنا ہے کہ آپ خلاف قاعدہ عقل و نقل

ان امور کو احادیث میں جاری کرتے ہیں اور علماء و فقہا مطابق حکم عقل و نقل انکا استعمال فرماتے ہیں دیکھئے آپ
حدیث لا صلوٰۃ لمن لم یقرء بام القرآن کو عموم پر ایسے جمے کہ نہ تو نص قرآنی اذا قرئ القرآن الخ کے مخالف
کا خیال کیا نہ حکم نبوی و اذا قرأ فانصتوا کی پرواہ کی نہ استثناء حضرت جابر الا ان تکون وراء الامام جو مرفوعاً دو
سو طرق سے مروی ہے مقبول ہوا نہ ارشاد فقرأۃ الامام قراءۃ له کہ جسکی بعض طرق صحیح بلکہ علی شرط الشیخین ہیں شنوائی
ہوئی بلکہ یہ ہی ارشاد ہوا کہ کسی حال میں قراءۃ فاتحہ ترک نہ ہو خواہ امام سکتات کرے یا نہ کرے حالانکہ احادیث صحیحہ سے
ثبوت سکتات ہو یا نہ ہو چنانچہ یہ جملہ امور دفعہ رابع میں مفصل گذر چکے ہیں بالجملہ جب آپ بظاہر عموم پر اڑے
تو ایسے اڑے کہ انکے آگے نہ قرآن کی شنوائی ہوئی نہ احادیث صحیحہ کی نہ ارشاد صحابہ کا خیال ہوا نہ
اقوال ائمہ کا اور جب تخصیص کی سوجھی تو حدیث صحیح الماء طہور لا ینجسہ شیء کی تخصیص کو بوجہ استثناء
الا ان تغیر ریحہ او طعمہ او لونہ جسکو بیہقی نے اور ابن ماجہ نے بھی اسی کے قریب قریب بیان کیا ہے آپنے قبول و منظور
فرما لیا حالانکہ زیادتی مذکورہ کی ضعف کی آپ بالتصریح قائل ہیں سو اس سے ظاہر ہے کہ آپ کی
غیر مقلدی و مجتہدی کے یہ معنی ہیں کہ آپ مطالب فہمی حدیث اور عمل بالحدیث میں کسی قاعدہ
عقلیہ و نقلیہ کی ہرگز پابند نہیں جو خیال دلمیں سما گیا اوس کے مقابلہ قوی سے قوی دلیل بھی
ہباءً منثوراً ہے آپکے روبرو زیادہ وقعت نہیں رکھتی اور اپنے خیال کی تائید کیلئے جو دلائل ضعیفہ بھی
اعلی درجہ کی مثبت مدعا اور دلائل قویہ کے مقابلہ میں معمول بہا ہو جاتی ہیں مثلاً لا صلوٰۃ لمن لم
یقرء بام القرآن کی تخصیص آپکے خیال کی مخالفت کی وجہ سے نص قرآنی سے ہو سکی نہ احادیث صحیحہ
صریحہ سے یہ کام چلا اقوال صحابہ وغیرہ کا تو ذکر کیا ہے اور حدیث الماء طہور لا ینجسہ شیء کی تخصیص
پاس مشرب کی وجہ سے زیادتی ضعیفہ سے تسلیم کر بیٹھے حالانکہ خود حدیث الماء طہور
کے مقابلہ میں احادیث صحیحہ مثل ولوغ کلب و لا یبولن احدکم فی الماء الراکد الخ اور مستیقظ اور
قلتین وغیرہ کی وہ وہ تاویلات تراشی ہیں اور حسب قواعد معقولہ حدیث ثمانیہ تناقض کی
وہ تحقیق فرمائی ہے کہ جنکو ماول حدیث و تارک حدیث فرماتے ہیں وہ بھی وہاں تلک نہ پہنچ
سکے بلکہ بہت پیچھے رہ گئے مگر پھر تماشا ہے کہ یا تو حدیث الماء طہور کی رد و برد
احادیث مذکورہ متعددہ صحیحہ کی تاویلات رکیکہ فرما کر یا آپ اسکو بجنسہ معمول بہا بناتے ہیں
اور یا اوس زیادتی کہ جس کے ضعف کو خود بھی تسلیم فرماتے ہو خلاف مذہب اہل حدیث اوس کی
تخصیص زور شور کیساتھ آپ بیان فرماتے ہیں چنانچہ یہ مضامین اسی کتاب کے دفعہ عاشر میں
بتفصیل مذکور ہو چکے ہیں اس سے صاف ظاہر ہے کہ [illegible] تعارض حدیث [illegible]

قدم کسی بات میں پیچھے ہٹا ہوا نہیں ہے فرق ہے تو یہی ہے کہ بیچارے مقلدین حسب قواعد عقلیہ و نقلیہ ان امور کو
جاری کرتے ہیں اور آپ محض اپنے خیالات و توہمات سے کام لیتے ہیں اور اسی پابندی عقل و نقل کی وجہ
سے انکو مقلد کہتے ہیں اور آپ مجتہد العصر کہلاتے ہیں سو ہم بھی اسوجہ سے آپکو مجتہد سمجھتے ہیں اور وہ تعجب و
تردد جو کہ آپکے مجتہد ہونے کی ہمکو لاحق تھا بحمد اللہ کہ اس کا ازالہ بالکلیہ ہو گیا اور خوب سمجھ میں آگیا کہ آپ
اور آپکے امثال اول اس لقب کے مستحق اور اس منصب کے لایق ہیں مقلدین بیچارے تو کس شمار میں ہیں
آپ تو بعض ان امور کے بھی مقید نہیں جسکے ائمہ مجتہدین پابند ہیں مگر ہاں اسمیں البتہ تردد و حیرت ہے کہ آپ
مدعی عمل بالحدیث کس وجہ سے ہیں اور زمرہ اہل ظاہر میں کیونکر شمار ہوتے ہیں اسکی وجہ بجز اسکے کہ آپ جناب
فقط زبانی تحسین و توصیف عمل بالحدیث میں رطب اللسان ہیں اور مجتہدین و فقہاء مقلدین سے
آپکو تعصب و عناد ہے اور بظاہر کچھ سمجھ میں نہیں آتی لعل اللہ یحدث بعد ذلک امرا اب اس خوبی و لیاقت
پر آپ جسکی ذمہ مخالفت حدیث کا الزام لگاتے ہیں اور آپ جو کچھ خیال میں آتا ہے سو کرتے ہیں اور نیز
ادنی وہم ترک حدیث کا فتوی دیا جاتا ہے اور اپنے آپ جو الٹا سیدھا سمجھ میں آتا ہے بلا لحاظ نصوص
اوسپر عمل کیا جاتا ہے باوجود اس کی آپ متبع سنت سمجھے جاتے ہیں اور اسکو مخالف سنت کا لقب دیا
جاتا ہے علی ہذا القیاس آپکا یہ فرمانا کہ اول تو چاروں اماموں میں حدیثیں بٹ گئیں ہیں لحدہ کوئی حدیث [حاشیہ: حدیث]
مخصوص ہے کوئی ناؤں کوئی مقید کوئی معارض وغیرہ ذلک من الاحتمالات الکثیرہ آپکی قلت تدبر و
شدت تعصب پر دال ہے ابھی عرض کر چکا ہوں کہ وہ کون ہے جو جملہ احادیث کی ظاہر پر عمل کرتا ہے اہل
فقہ ہوں یا اہل ظاہر تاویل و تخصیص وغیرہ احادیث میں سب جاری کرتے ہیں حضرت فخر عالم علیہ الصلوۃ
والسلام اور حضرات صحابہ کرام سے یا بالتصریح بکثرت ثابت ہیں احادیث کو بلاحظہ فرمائیے غایت
سے غایت فرق ہے اگر ہے یہ ہے کہ علماء راسخین اور ان کی پابندی قواعد نقلیہ و عقلیہ اس قسم کے تصرفات
نصوص میں جاری کرتے ہیں اور آپ اور آپکے امثال اپنی اجتہاد طبع زاد کی زور سے خلاف نقل
و عقل جو چاہتے ہیں کر گزرتے ہیں تمام اتفاقا اور بوجہ اختلاف مسائل فقہ اگر ائمہ اربعہ سے آپکی معنی
مراد کیموافق احادیث کا منقسم ہونا لازم آتا ہے اور اسوجہ سے شوافع احناف وغیرہ کے حصہ میں
ایک ایک ربع مجموعہ احادیث کا آتا ہے تو اس کی تسلیم میں بھی آپ ہی کو زیادہ دقت پیش آئیگی
کیونکہ بزعم جناب مقلدین ائمہ اربعہ کو ایک ایک ربع تو میسر ہو گیا بخلاف محدثین زمانہ حال
کے جتنی زبانیں اتنی ہی مذہب ہو رہے ہیں سو اس حساب سے تو آپکو ہزاروان حصہ بھی نصیب
نہیں ہو سکتا جیسا [illegible] موجود ہے ویسا ہی اختلاف مسائل

محدثین زمانہ حال میں محقق ہو رہا ہے اور ہر ایک مجتہد مستقل نظر آتا ہے مسئلہ تحدیدیا میں دیکھئے آپ نے ہی جمہور محدثین بلکہ خود رائے رئیس المجتہدین مولوی نذیر حسین صاحب کا خلاف ہے مسئلہ تقلید میں دیکھئے خود رئیس المجتہدین کی رائے پہلے کچھ اور تھی اور بعد میں کچھ اور ہوگئی معیار اور ثبوت الحق التحقیق کو ملاحظہ فرمایئے اور آپ تو نہ معیار کے تابع نہ ثبوت الحق التحقیق کے پابند اگر تابع ہو تو وہی تقلید کی تنگی میں پڑتی ہے اور یہ امر ظاہر ہے کہ بین الائمۃ الاربعہ جو خلاف ہے اسکا منشا فقط یہی ہے کہ حدیث کے معنی سمجھتے اور اسپر عمل کرتے ہیں ایک دوسرے کا تابع نہیں بلکہ بالاستقلال جو معنے راجح معلوم ہوتے ہیں ہر ایک اسکا پابند ہے اور بوجہ غلبہ ظن اسی جانب کو حق سمجھتا ہے سو یہی امر بعینہ باہم محدثین زمانہ حال موجود ہے یعنی ہر ایک یوں چاہتا ہے کہ مثل آئمہ مجتہدین بلا اتباع غیر حدیث پر عمل کرے اور جو مضمون اپنی رائے میں حدیث سے راجح معلوم ہو اسکو معمول بہ ٹھہراوے تو جیسا بوجہ اختلاف رائے و فہم وہاں اختلاف مسائل پیش آیا باوجودیکہ ہر ایک امام کا منشا اصل یہی تھا کہ مطابق ارشاد رسول عمل کیا جاوے یعنے ایسا ہی یہاں بھی اختلاف ضرور پیش آئیگا گو مقصود امر واحد ہو اور معنی ظاہر حدیث اگر ایسے واضح معین ہوتے کہ جسمیں اختلاف درائے کی گنجائش ہی نہ ہوتی تو داؤد ظاہری و ابن تیمیہ و ابن قیم و امام شوکانی و نواب صدیق الحسن خاں و مولوی نذیر حسین صاحب وغیرہ عاملین علی الظاہر میں ایک مسئلہ بھی مختلف فیہ نہ ہوتا حالانکہ خود اہل ظاہر میں باہم سیکڑوں مسئلے مختلف فیہ موجود ہیں بالجملہ جب ایک دوسرے کی رائے اور فہم کا تابع نہ ہوگا بلکہ اپنی رائے کو فہم مطالب حدیث میں مستقل سمجھیگا تو وقوع اختلاف ضروری ہے بنا علیہ محدثین زمانہ حال مثل مولوی محمد احسن صاحب وغیرہ جب اپنی رائے پر دربارہ عمل بالحدیث اعتماد کرکے ترک تقلید اختیار فرماویں گے تو ضرور مسائل شرعیہ میں اختلاف مذکور پیش آئیگا اور جب یہ لحاظ کیا جاتا ہے کہ مجتہدین خیر القرون اگر اپنی رائے کو مستقل سمجھتے ہیں تو باہم ایک دوسرے کے مقابلہ میں مستقل سمجھتے ہیں یہ نہیں کہ مثل بعض محدثین زمانہ اخیر انکی بھی اور فہم کے مقابلہ میں نہ اجماع کی سنیں نہ اقوال صحابہ و مفسرین و محدثین کی مانیں بلکہ غلبہ شوق عمل بالحدیث میں ماننا تو درکنار بدعات عمری و بدعات عثمانی وغیرہ کی فہرست تیار ہونے لگی بلکہ احادیث مرفوعہ میں بھی قابل اعتماد صحیح ہی سمجھی جائیں اور ترقی کریں تو پھر کسی کی بھی شنوائی نہ ہو یہی وجہ ہے کہ کوئی استوا علی العرش کے معنی خلاف سلف کہہ رہا ہے کوئی متعہ کی حرمت میں متامل ہے کوئی حلت نکاح کو چار میں محدود نہیں رکھتا بلکہ عام اجازت ہے کہ جتنے چاہیے نکاح ایک وقت [illegible] اذان کو بدعت کہتا

کوئی ہمیں تراویح کو مذموم سمجھتا ہے کوئی لغات سبعہ میں سے فقط لغت قریش کو باقی رکھنے پر طعن
کرتا ہے کوئی پچپن چھپن سالہ پر الشیخ والشیخۃ کا حکم جاری کرتا ہے کوئی طلقات ثلٰث فی وقت واحد
کی وقوع کو باطل کہتا ہے حالانکہ ائمہ اربعہ میں ان مسائل میں باہم خلاف نہیں ہو جب اسکو
دیکھا جاتا ہے تو پھر تو وہی خلاف مذکور جس کی بنا پر بیچارہ مقلد معتوب عتاب اور وبال ہوا جاتا ہے جب
مجتہد صاحب اپنی احادیث کے منقسم ہونے کی اچھی معنی تراشی جنکی رو سے ایک دو حدیث صحیح کو کیا کوئی ضعیف
حدیث بھی اگر آپ کی حصہ میں آجاوے تو زہے نصیب مجکو تو یہ اندیشہ ہوتا ہے کہ ادہر تو آپکو عمل بالحدیث
اور اجتہاد کا شوق ادہر آپ بوجہ اختلاف فروعی احادیث کو بین المجتہدین ایسا منقسم فرمایا
کہ آپکو ایک دو حدیث کے ملنے کے بھی امید نہیں تو آپ باچار بوجہ شوق اجتہاد و عمل بالحدیث
آپ ایجاد احادیث کیطرف متوجہ نہ ہوں گے تو پھر کیا کریں گے نعوذ باللہ من شرور انفسہم پھر اس فہم
و فراست پر غضب ہے کہ آپ بیباکانہ حملہ مقلدین و سلف صالحین پر زبان درازی فرماتے ہیں
اب مجتہد صاحب کی طول لاطایل و طعن تشنیعی جواب کے بعد مطلب اصلی شروع کرتا ہوں
اور وہ گیارہ مثالیں جو ہم نے ادلہ کاملہ میں بیان کی تھیں انکے جواب میں جو مجتہد صاحب نے ترجیح
ریزی فرمائی ہے اوسکی کیفیت ہدیہ ناظرین کرتا ہوں سنئے ہمنے مجتہد صاحب کی نسبت یہ عرض کیا
تھا کہ آپ کی اس ظاہر پرستی اور خودرائی سے ہمکو یہ بھی اندیشہ ہے کہ آپ بہت سی احادیث کو معارض
قرآن سمجھکر پایہ اعتبار سے ساقط فرما دیں گے کیونکہ حدیث گو صحیح ہی کیوں نہ ہو پر کہیں قرآن کو
ملتی ہے حدیثوں اور روایات تواریخ سے یہ نسبت قرآن شریف اگر کفار کا ریب و تردد میں
ہونا سمجھ میں آتا ہے تو خود قرآن میں لاریب فیہ فرماتے ہیں جس سے بوجہ وقوع نکرہ فی سیاق
النفی بالکل ریب تردد کا نہ ہونا ثابت ہوتا ہے کسی کے دل میں کیوں نہ ہو انتہی اس کی جواب
میں مجتہد بے بدل اول تو وہی پرانا رونا روتے ہیں اور فرماتے ہیں کہ ارباب الباب پر بخوبی واضح
ولائح ہے کہ کوئی سوال ان گیارہ سوالونمیں سے استحقاق جواب نہیں رکھتا کیونکہ سوال بمقابلہ
سوال ہے اور نیز کوئی غرض صحیح قابل سماعت اہل انصاف ان سوالوں سے معلوم نہیں ہوتی
اوسکی بعد کسی قدر ہوش آتے ہیں تو کہتے ہیں کہ شاید ان سوالات سے یہ غرض ہو کہ سوالات مذکورہ
میں جس طرح تم تاویل کرتے ہو اسی طرح ہم بھی مسایل عشرہ میں تاویل کرتے ہیں اقول جناب
مجتہد صاحب سنئے جو ارباب لباب ایسے ہوں گے جیسے آپ احسن المتکلمین وہ صاحب
تو بقول آپ کے بیشک [illegible] تصور فرما دیں گے مگر جو صاحب کہ فہم

سلیم رکھتے ہیں اور مثل آنکی نشہ اجتہاد نے اون کے دماغ میں کوئی اثر پیدا نہیں کیا وہ عبارات واضحہ ادلہ کاملہ سے صاف سمجھ لیویں گے کہ سوالات مذکورہ سے آپ کی سوالات بلکہ منشا اعتراض کو باطل کرنا منظور ہے اور یہ غرض ہے کہ یہ انداز ظاہر پرستی جو مجتہدین زمانہ حال کو باعث طعن فی شان الائمہ والمقلدین ہو رہا ہے اگر اختیار کیا جائے تو مجتہدین و مقلدین تو کس شمار میں ہیں خود آیات قرآنی و احادیث نبوی میں اسدرجہ تخالف و تعارض انکی طور پیش آئے گا کہ دین کی تو خیر نظر نہیں آتی سو خدا کے لئے آپ اس ایجاد بندہ سے باز آیئے ورنہ وہ امور جو منصوص و مسلم جملہ امت ہیں اونمیں باوجود غایت ظہور آپ کے مشرب کے موافق نصوص و اجماع کا صریح انکار کرنا ہوگا اور دس گیارہ مثالیں ادلہ کاملہ میں جو کہ تمام عالم حتی کہ مدعیان اجتہاد کے نزدیک بھی مسلم ہیں لیکن مسلک ظاہر پرستی الفاظ کے موافق اول میں تعارض منظور آتا تھا تنبیہ کے بیان کی تھیں سو جس امر پر تنبیہ کرنی منظور تھی اس کو تو ہمارے مجتہد صاحب کیا تسلیم فرماتے خوبی متممت سے اول تو ہمیں حیرانی و سرگردانی پیش آتی ہے کہ ان سوالوں کے ذکر سے غرض کیا ہے اوس کے بعد جو کچھ ہوش کی بات کہی تھی چنانچہ ابھی گذر چکی ہے تو اوس کے جواب میں فرماتے ہیں کہ یہ قیاس محض غلط اور مع الفارق ہے کیونکہ یہ شبہات آپ کے فریقین کے نزدیک مردود اور ھبآ منثورا کے مصداق ہیں سوان اعتراضات مسلم الرد عند الفریقین کو آپ یہاں پیش دلیل کرتے ہیں اور انتہی سخت حیرت ہے کہ مجتہد صاحب مع دعوی فضل و کمال پر یہ بھی نہیں جانتے تھے کسی کو اسی امر سے الزام دیا جاتا ہے جو امر کہ اس کے نزدیک مسلم ہوتا ہے سو بردئے فہم متہائے الزام جسقدر زیادہ مسلم و بدیہی ہو گا اسیقدر الزام قوی سمجھا جائیگا دیکھیے قول یہود ما انزل اللہ علی بشر من شئی کے جواب میں جناب باری عزاسمہ ارشاد فرماتا ہے قل من انزل الکتاب الذی جاء بہ موسی غور فرمایئے کہ حق تعالے شانہ یہود کو انکے امر مسلم یعنی نزول کتاب علی موسی علیہ الصلوۃ والسلام سے الزام دیتے کا ارشاد فرماتا ہے مگر یہود کو بوجہ فقدان لیاقت و استعداد الزام کہنا پڑا ورنہ یہ جواب لطیف جو تیرہ سو برس کے بعد سمجھہ میں آیا ہے خدا نخواستہ اگر انکو معلوم ہوتا اور وہ بھی یہی جواب دیتے کہ نزول کتاب علی موسی علی نبینا و علیہ السلام تمہارے نزدیک بھی مسلم ہے تو اب اس پر شبہہ کرنا مردود و عند الفریقین ہے پھر اس شبہہ کو ہم پہ کیوں وارد کرتے ہو تو اللہ ... الدمن سوء الفہم

اس کے بعد مولانا مجتہد صاحب نے طمطراق کے بعد جواب تحقیق اصلی شبہہ کا بیان کیا ہے اور روایات حدیث و اجتہاد تو اریخ کا جو تعارض لاریب فیہ سے مفہوم ہوتا تھا اوسکا جواب دیا ہے جسکا خلاصہ یہ ہے کہ ریب فیہ کے یہ معنی ہیں کہ کوئی شخص بصیر و بینا بعد حاصل کرنے نظر صحیح کے ریب و شک نہیں کر سکتا اور تعلق ریب کیواسطے فی نفسہٖ وہ قابل نہیں ہو سکتا اور کسی احمق متعصب کا شک و ریب کرنا کسی عاقل کے نزدیک معتبر نہ ہوگا انتہی سو اول تو بروئے انصاف یہ فرماویں کہ وقوع نکرہ فی سیاق النفی اور لائے نفی جنس جو کہ بالکل ریب و تردد کی نفی پر صراحۃً دال ہیں کسی کے دل میں کیوں نہ اوس کی یہ معنی مراد لینے کے بصیر و صاحب نظر صحیح کو اسمیں تردد نہیں تاویل و تخصیص نہیں تو کیا ہے اب اگر کوئی بواسطہ عقل و نقل کسی نص کی تاویل کرے تو آپ اسپر کس مونہہ سے زبان درازی کرتے ہیں دوسری حدیث عبادہ لا صلوٰۃ الا بفاتحۃ الکتاب میں بعینہ یہی نفی اور استغراق تو موجود تھا جس کے بھروسے پر بڑے شد و مد کے ساتھ آپ یہ فرما چکے ہیں کہ یہ حدیث عبادہ متفق علیہ جو بسبب عموم و شمول اپنے کے امام اور ماموم اور منفرد کو اور خواہ نماز جہریہ ہو یا سریہ محبت بین اور دلیل ظاہر تو اتر کیا ہے اور فرق درمیان امام و ماموم کے یا درمیان نماز جہریہ و سریہ کے بلا بینہ اور برہان کے ہم کس طرح قبول کریں کہ حدیث مذکور بغیر فرق امام و ماموم کے باواز بلند وجوب قرأت فاتحہ کو ظاہر فرما رہی ہے اور عام ہے سب مصلیوں کو خواہ امام ہوں خواہ ماموم یا منفرد انتہی پھر کیا وجہ ہے کہ جس دلیل کی وجہ سے آپ زور شور کے ساتھ حدیث لا صلوٰۃ میں عموم و شمول جملہ افراد کو ثابت فرماتے ہیں لاریب فیہ میں وہ عموم و شمول کیوں جاتا رہا اور عموم و استغراق کے اعتماد پر حدیث لا صلوٰۃ کو دربارہ شمول ماموم فی حکم وجوب القرأۃ نص صریح قطعی الدلالۃ باواز بلند فرمایا جاتا تھا باوجودیکہ اس موقع میں وہی استغراق علی وجہ الکمال موجود ہے پھر لاریب فیہ میں آپ کو ریب کی کیا وجہ ہے مثل سابق یہاں بھی جملہ افراد ریب کی نفی منصوص و قطعی الدلالۃ فرمایئے خواہ مومنین کے قلوب میں ہو یا معاندین کے ارباب بصیرت کے دل میں گذرے یا متعصبین جہال کے اگر یہاں نفی ریب بالکلیہ کی صورت میں تعارض روایات وغیرہ کا عذر ہے تو وہاں بھی درصورت وجوب قرأت علی الماموم نص قرآنی و روایات حدیث کا خلاف موجود ہے پھر تماشا ہے کہ جس امر کے آپ منکر تھے اور اوس کی وجہ سے دوسروں کو مطعون بتایا جاتا تھا اب خلاف ... ہے کہ بوضاحت اوس کا اقرار ہو رہا ہے فرق

اگر یہ تو یہی ہے کہ بیچارے مقلدین نے خبر واحد ظنی الثبوت میں جو تاویل کی تھی آج نص قرآنی قطعی الثبوت میں وہی تاویل فرما رہے ہیں غالباً اب تو مجتہد صاحب بھی سمجھ لیں گے کہ ان سوالات کی کرنے سے کیا غرض تھی اور وہ تحریر جو مجتہد صاحب کو ان سوالات کی نسبت پیش آ رہا تھا انشاء اللہ بالکل جاتا رہیگا۔ خدا کی قدرت ہے کہ جن امور کے انکار کی بار بار بصراحت انکار کی نوبت آ چکی ہے سوالات موجودہ کو ذیل میں مجتہد صاحب بڑی جاروجہد کے ساتھ اونھیں امور کے جگہ جگہ مدعی ہو رہے ہیں ولکن اللہ یفعل ما یرید باقی بحمد اللہ جیسے لا صلوۃ کے ظاہر معنی اور عموم دشمنوں کو بجنسہ قایم رکھکر ہمارے دعا میں اصلا فرق نہیں آتا کما بینا فی الدرع الرابع الیسا ہی لاریب فیہ کے ظاہر معنے بلا تاویل حسب فرمودۂ علمائے راسخین ہمارے پاس موجود ہیں مگر اون کے بیان کی یہاں ضرورت نہیں ہمارا مقصود تو یہی ہے کہ مجتہد زمن جاروجہد کیسا تاویلات بعیدہ بیان فرما دیں اور ظاہر کو ترک کریں اور ہم ان کی اس لیاقت کو دیکھکر اون کو اس امر پر متنبہ کریں اور یہ شعر پڑہیں شعر

آنچہ شیران را کند روبہ مزاج احتیاج است احتیاج است احتیاج

ان دونوں امر کے بعد یہ عرض ہے کہ تاویل فرمودۂ مجتہد صاحب بر سر و چشم مگر یہ تو فرمائیں کہ تاویل آپکا ایجاد و اجتہاد ہے یا علمائے مقلدین کی تقلید ہے ظاہر ہے کہ یہ وہی تاویل ہے جو اکثر تفاسیر متداولہ میں مرقوم ہے پھر تعجب ہے کہ جن مقلدین کے بارہ میں آیات منزلہ فی شان المشرکین لکھی جاتی ہیں اور دربارہ تاویل احادیث ظنیہ اونکو الفاظ شنیعہ کیسا یاد کیا جاتا ہے آیات قرآنی میں ان حضرات کی وہی تاویلات غایت وثوق کیساتھ رقم فرمائی جاتی ہیں اور اسیار میں انھیں کا اتباع و تقلید کی جاتی ہے شعر

کس نیاموخت علم تیر از من کہ مرا عاقبت نشانہ نکرد

مقتضائے انصاف وغیرہ تو یہ تھا کہ اول تو ان سوالات کی جواب حسب ظاہر بلا تاویل بعید تحریر فرماتے تھے ورنہ تاویل کرنی تھی تو قوت اجتہادیہ سے کچھ کام لینا تھا یہ وہی قصہ ہے کہ رئیس المجتہدین جن کتابوں سے فتوی نقل کرتے ہیں اور جن کے طفیل سے مفتی بن رہے ہیں انھیں کو سب و شتم سے یاد فرما دیں اسی تاویل کے بعد جس کو مجتہد صاحب جواب تحقیقی فرماتے ہیں دوسری تاویل اور آیت لاریب فیہ میں [illegible] تو ایک بھی نہیں

اتنا فرق ہے کہ اس تاویل میں معنی نفی لاریب فیہ میں تصرف کیا تھا دوسری تاویل میں
لفظوں میں تصرف کیا جاتا ہے۔

قولہ اور آپنے لاریب فیہ کو ہدی للمتقین سے قطعاً کیوں علیحدہ کر دیا یوں سمجھ لیا ہوتا کہ
لاریب فیہ للمتقین اور ہدی کو حال لازمہ ضمیر مجرور سے کر دیا ہوتا اور عامل اسکا ظرف کو جو صفۃ
منفی واقع ہے سمجھ لیتے غرض کہ اہل حق آپکے ان وسوسوں کے بہت جواب دندان
شکن دے سکتے ہیں۔

اقول مجتہد صاحب باوجود دعوی عمل الظاہر نظم قرآنی میں ایسی تاویلات خلاف اولی وخلاف
ظاہر بیان کرنی اور مقلدین کی تقلید سر دھرنی اور طریقہ ظاہر پرستی کو چھوڑ کر ان کا طرز پسند فرمانا
آپ جیسے محقق سے بہت بعید ہے اس صورت میں تو آپ خود ہمرنگ ماولین ہو گئے تو آپ
کس خوبی پر کسیکو مطعون کر سکتے ہو اور نیز یہ وہی تاویلات قبول فرما رہے ہیں جن پر پہلے انکا
استنکاف کیا جاتا تھا علاوہ ازیں کیا وجہ ہے کہ معنی ظاہر ومتبادر بلا ضرورت ترک کر کے یہ
تاویل بعید کی جاتی ہے اس کے سوا یہ امر اتفاقاً ثابت ہے کہ عند الجمہور لاریب فیہ پر وقف کرنا چاہئے
پھر ظاہر کا خلاف کرنا اور قرأت مقبولہ جمہور کو ترک کرنا بلا ضرورت ایسی تاویلات غیر متبادر
کو تسلیم کرنا بالخصوص آپ جیسے مدعی تحقیق سے باعث تعجب ہے دیکھو امام رازی رحمۃ اللہ علیہ
فرماتے ہیں والذی ہو ارسخ عرقاً فی البلاغۃ ان یضرب عن ہذا المجال صفحاً وان یقال ان
قولہ الم جملۃ برأسہا او طائفۃ من حروف المعجم مستقلۃ بنفسہا وذلک الکتاب جملۃ ثانیۃ ولاریب
فیہ ثالثۃ وہدی للمتقین رابعۃ الی آخر ما قال بیضاوی میں منقول ہے والاولی ان
یقال انہا اربع جمل متناسقۃ تقرر اللاحقۃ منہا السابقۃ ولذلک لم یدخل العاطف بینہا
انتہی علی ہذا القیاس یہ امر سب کے نزدیک مسلم ہے کہ اولی عند العقل اور راجح بطریقہ نقل یہی
امر ہے کہ لاریب فیہ پر وقف کیا جائے پھر کیا وجہ ہے کہ آپ اپنی تاویل پورا کرنے کے لئے
نظم قرآنی کو خلاف ظاہر وخلاف اولی پر حمل فرما رہے ہیں اس سے ظاہر ہے کہ آپ تو نصوص
قطعیہ میں بھی ان تاویلات بعیدہ سے نہیں چوکتے کہ جن کو مقلدین بھی ٹھیک نہیں سمجھتے
پھر اس خوبی و لیاقت پر تمام عالم کو مطعون بنایا جاتا ہے اور آپنے آپ کو عامل بالحدیث
اور سب اہل مذاہب کو ماول حدیث بلکہ تارک حدیث سمجھا جاتا ہے علاوہ ازیں اگر
کے نزدیک تو اس تاویل فرمودہ جناب کی تسلیم کرنے کے بعد بھی وہ تعارض ظاہری

مرتفع نہیں ہوا کیونکہ تاویل مذکورہ کا خلاصہ تو یہی ہوگا کہ اس کتاب میں متقیوں کو کسی قسم
کا ریب نہیں غرض اس صورت میں لاریب کو آپ بھی استغراق و عموم پر قایم رکھتے ہیں اسمیں
کوئی تغیر و تبدل نہیں کیا فقط یہ تصرف کیا ہے اہل تقوی کو نفی ریب کے ساتھ متصف و مختص
حالانکہ مسلم شریف میں بروایت حضرت ابی ابن کعب مذکور ہے کہ جب دو شخصوں نے سورۂ
قرآنی کو مختلف طور سے پڑہا اور نزاع آپ کی خدمت تلک پہنچا اور آپنے سننے کے بعد دونوں
کی تصویب فرمائی تو حضرت ابی بن کعب فرماتے ہیں فسقط فی نفسہ من التکذیب ولا اذکنت
فی الجاہلیۃ جسکی شرح میں امام نووی اشد مما کنت علیہ فی الجاہلیۃ فرمارہے ہیں افسوس کہ جس
کو مجتہد صاحب معیوب و مذموم فرماتے تھے اور اسکے مرتکب کو باول وہلہ خلاف حدیث سمجھتے تھے اب
بوجہ احتیاج اوسکا مرتکب ہونا پڑا اور تاویلات بعیدہ غیر معقولہ بہی تسلیم کرنے سے تجہ بارگئے کیا
اور مقلدین کی کلام کو اپنا متمسک بنایا اور انکا طریقہ تقلید اسیا ممیں لگے ہیں ڈالا کہ غرض کسی طرح
لاریب فیہ کے معنی درست ہوں اور قرآن شریف سے نفی ریب بالکلیہ محقق ہوجائے اور
روایات واخبارات کا تعارض آیت کے ساتھ پیش نہ آئے مگر خوبی قسمت سے مجتہد صاحب
کی تدبیر رائیگاں گئی اور بجائے نفی ریب ثبوت تکذیب حدیث صحیح کی تصریح سے ثابت ہوگیا
اور ریب و تکذیب میں جو تفاوت ہے مجتہد صاحب سمجھہ لیں گے حذا خیر کہ جب مجتہد صاحب
کو اس موقع میں تاویلات کیطرف بہت رغبت و احتیاج ہے اس لئے مجکو اندیشہ ہوتا ہے
کہ کہیں کسی جوش میں آکر اپنی تاویل چلانے کے لئے حضرت ابی بن کعب کو جماعت متقین سے
خارج نہ فرمانے لگیں مجتہد صاحب اب احقر بھی آپ کا ہم صفیر ہوکر عرض کرتا ہے کہ واقعی
تاویل نصوص کو ممنوع کہنا چاہیئے دیکھئے ایک ذراسی بات میں اپنی کیا کیا فرمایا مگر پھر بھی کام
نہ چلا حالانکہ جو کچھہ آپنے بیان کیا وہ دوسروں سے نقل کیا البتہ یہ عرض کرتا ہوں کہ آپ
جیسوں کو تو تاویل کرنا ممنوع ہے ہاں علمائے راسخین و ائمہ مجتہدین دربارۂ تطبیق و
توضیح و تخصیص و تاویل بین النصوص جو فرماویں اس پر ہرگز رد و انکار نہ کرنا چاہئے اور
اس روایت ابی ابن کعب سے آپ کی فقط توجیہ ثانی ہی باطل نہیں ہوتی بلکہ توجیہ تاویل
سابق بھی رائیگاں نظر آنے لگی کما ہو ظاہر مگر یہ کہ آپ اپنی تاویل پورا کرنے کے لئے یہاں بھی
حضرت ابی بن کعب کو بصیر و صاحب نظر صحیح نہ کہیں یا بالجملہ مدعیان عمل بالحدیث فی تاویلات
نصوص میں کوئی کمی نہیں کی جنکو یہ لوگ ... تقلید کرتے ہیں اور

بعضے موقع میں انکو بھی بیچ چھوڑ جاتے ہیں چنانچہ بطور نمونہ آیہ لاریب فیہ کے متعلق جو کچھ مجتہد صاحب
نے تحریر فرمایا ہے مفصلاً عرض ہوں اس کے بعد جو آٹھ نو مثالیں اسی قسم کی ادلہ کاملہ میں بیان
کی گئی تھیں اون سب کے جواب میں مجتہد صاحب نے اسی قسم کی تاویلیں بیان کی ہیں اور جو کوئی
تاویل کتب مقلدین سے بہم پہونچی ہیں اسکو غنیمت سمجھکر نقل کیا ہے اور ایجاد بندہ سے بھی در
گذر نہیں کی اور جن تاویلات کا انکار تھا اونکو ہی سر دہرا ہے مثلاً ارشاد المومن لا ینجس کی جو
تاویل کی ہے اسکا خلاصہ یہ ہے کہ مومن جنبی ایسا ناپاک نہیں ہوتا کہ جس سے مجالسہ و مخالطہ
ممنوع ہو حالانکہ انما طہور کی تخصیص کا دفعہ عاشر میں شد و مد کیساتھ انکار کیا ہو اور بعضے
موقع پر بجد ہی یہ کہا ہے کہ ہمارا مذہب یہ ہے و سنتہ قاضیہ علی کتاب اللہ و لیس کتاب اللہ
بقاض علی السنۃ جس کا ترجمہ خود ہی فرماتے ہیں یعنی حدیث قرآن پر حاکم ہے اور قرآن
حدیث پر حاکم نہیں اور طرفہ یہ ہے کہ خبر متواتر ہی اس حکومت علی القرآن کے ساتھ
مخصوص نہیں بلکہ خبر واحد ظنی بھی حاکم علی القرآن ہے سو قطع نظر اس سے کہ یہ قول
خلاف عقل و نقل کس طرح قابل قبول نہیں ہو سکتا اس کا کیا جواب کہ حضرت فخر
عالم بالتصریح فرماتے ہیں کلامی لا ینسخ کلام اللہ و کلام اللہ ینسخ کلامی تعجب ہے کہ
آپ تو حدیث قرآن پر ہی حکم فرماتے تھے اور اپنے قیاس و رائے بغیر مدلل کے رد برد
حدیث کو محکوم کر دیا اور یہ امر آپ کے دعوے اور دیانت سے بہت بعید ہے کہ
اپنے جملہ منقولہ کے یا حدیث مذکور کے یا دونوں کے خلاف ظاہر تاویل فرماویں
آئندہ آپکو اختیار ہے ہمارا مدعا ہر دو حالت میں حاصل ہے کما ہو ظاہر اور تو اور
بعض جگہ بحالت مجبوری جب کوئی جواب مجتہد صاحب کے خیال میں نہیں آیا تو بحالت
غیظ و غضب جملہ مقلدین سلف و خلف کی شان میں کلمات کفر و ضلالت بالتصریح
استعمال کئے ہیں اور رہ آیات منزلہ فی شان الکفار کا مصداق انکو بنایا ہے دیکھیے استفسار
ثانی میں ہم نے مجتہد صاحب سے یہ کہا تھا کہ اول تو کلام الہی میں ہدی للمتقین بلام الاختصاص اسکو
مقتضی ہے کہ فاسقوں کو ہدایت ہو نہ کافروں کو پھر ارشاد ان اللہ لا یہدی القوم
الکافرین اوسکی موید بلکہ نفی ہدایت کافرین میں نص صریح حالانکہ اکثر احادیث صحیحہ اور
اور تواریخ معتبرہ ہدایت کفار و نفاق پر شاہد ہیں سو اگر آپکا یہی عمل بالظاہر باقی رہے
تو کیا عجیب ہے کہ [illegible] دو اخبار کو بوجہ تعارض غیر مقبول [illegible]

دم مردود فرماویں بلکہ مثل مذہب ہنود کے غیروں کے ہنود ہونیکی امید ہی نہیں قطع امید ہدایت
کی ہدایت کا حکم لگائیں انتہی اسواس استفسار اور تعارض ظاہری کے جواب میں مجتہد آخر
الزماں کو جواب تو کچھہ نہیں سوجھا محض تبرا ولعن وطعن وتضلیل وتکفیر بیہودہ کام لیاکہ
فوارہ لعنت کبھی تو بجا ہے حتی کہ ان اللہ لایہدی القوم الکافرین اور ختم اللہ علی قلوبہم وعلی
سمعہم وعلی ابصارہم غشاوۃ وجعلنا بینک وبین الذین لایؤمنون بالآخرۃ حجابا مستورا
وجعلنا علی قلوبہم اکنۃ ان یفقہوہ وفی آذانہم وقرا واللہ ارکسہم بما کسبوا وننزل من القرآن ما ہو
شفاء ورحمۃ للمؤمنین ولا یزید الظالمین الا خسارا وفی قلوبہم مرض فزادہم اللہ مرضا جملہ آیات
کا مخاطب ومصداق تمام مقلدین ائمہ مجتہدین کو بلا تخصیص قرار دیا ہے ہر چند ہمنے مجتہد صاحب
کی جواب پائیے اور سب وشتم فرمائی کی دونوں امر کی اصل بھی واقف ہیں ظاہر ہے کہ مجتہد صاحب
خود اس قدر فہم واستعداد سے معرا ہیں اصل سے کچھہ فہم ہوگا بھی تو اہل اللہ وجمہور مسلمین کے
عناد وبیداد کی شامت سے وہ بھی جاتا رہا اور وہ کتب مقلدین جو کہ منبع علم مجتہد صاحب ہیں انہیں تعارض
مذکور کی تطبیق نظر نہیں پڑی جو مثل استفسار اول مقلدین کی بدولت رفع تعارض بھی مثل جواب
استفسار اول عین ہمارا مدعا ہوتا تو اب اس حالت معذوری ومجبوری میں بھی مجتہد صاحب اپنی
جبلت وعادت کیموافق جمہور مسلمین کی تضلیل وتکفیر کہ جسکو علامہ زمن مولوی عبید اللہ صاحب
کے کلمات معرفت آمیز وظرافت خیز فرماتی ہیں بیان نہ کرتے تو کیا کرتے لیکن ناظران
بانصاف ان مدعیان حدیث کی کم فہمی وبیجا تعصب وعناد کو ملاحظہ فرماویں کہ کس درجہ
کہ بیہودگی ہوئی ہو اور یہی ظرافت مسطلحہ اسی کتاب میں مواقع کثیرہ میں موجود ہے
افسوس کہ جواب سوال تو کسی قسم کا نہ دیں اور تکفیر محرر بیسے صفحوں کے صفحے سیاہ کرنیکو تیار ہوجائیں
پھر طرفہ یہ ہے کہ ہم پر بار بار مجتہد صاحب اور انکی کم فہمی سے یہ الزام لگادیں کہ سوال پر سوال کرنا
تو آداب مناظرہ کے خلاف ہے یہ قاعدہ لطیف کسی کو نہ سوجھا تھا کہ سائل کے ہر سوال پر گوگیا
ہی باطل ہو اعتراض کرنا خلاف مناظرہ ہے لیکن سوال کے جواب میں تکفیر وتفسیق سے کام لینا
عین مقتضائے عقل وموافق داب مناظرہ ہے تعارض مذکور کو تو مجتہد صاحب کیا رفع کرتے بلکہ
انہوں نے تو یہ غضب کیا کہ درپردہ تعارض کو معہ شئی زائد مان لیا کیونکہ بظاہر تعارض تو فقط
کفار میں تھا مجتہد صاحب نے اس کے جواب کے موقع میں ہدایت مقلدین سے بھی صاف
مایوسی کا اعلان کردیا واللہ در القائل شعر

در دہر چو تو یکے و آنہم عالم ... پس در ہمہ دہر گو کہ جاہل کہ بود

اب ہمارے حوصلہ اور انصاف کو دیکھیئے کہ آپکی ان تشددات و تعصب وجہالت پر بھی یہی کہنے کو دل چاہتا ہے کہ مجتہد صاحب انشاء اللہ مسلم ہیں گو بدفہم و متعصب و کج طبع ہیں اور ہر چند عباد صالحین و علماء دین کی شان میں گستاخ اور مقلد طریقہ ارفاض ہیں اور اگرچہ تکفیر مومنین میں معتزلہ وخوارج کے شاگرد ہیں اور یہ امور گو یقیناً سخت خوفناک ہیں اور سبب خذلان و ہلاک ہیں مگر ہم اب تلک بھی مجتہد صاحب کی ہدایت سے بحمد اللہ مایوس نہیں گو مجتہد صاحب جمہور مسلمین و علماء صالحین کی ہدایت سے بھی امید قطع کر بیٹھے ہیں مجتہد صاحب تو انشاء اللہ مسلم ہیں ہم تو کفار و اشقیا کی شان میں بھی یہ کہتے ہیں شعر

باز آ باز آ ہر آنچہ ہستی باز آ ... گر کافر و گبر و بت پرستی باز آ

این درگہ ما درگہ نومیدی نیست ... صد بار اگر توبہ شکستی باز آ

اور مجتہد صاحب گو بوجہ کج طبعی دنیا کی گروہ اعظم صلحا کی ہدایت سے امید قطع کر رہے ہیں اور سب کو کھلم کھلا آیات مذکورہ منزلہ فی شان الکفار کا مصداق و مخاطب قرار دے رہے ہیں مگر ہم کو دیکھیے کہ اسپر بھی ان کی حق بوجہ شرکت اسلامی یہی دعا کرتے ہیں اللھم اہد قومی فانھم لا یعلمون اور یہی عرض کرتے ہیں کہ حق تعالیٰ شانہ جس کی رحمت و ہدایت کو کوئی مانع نہیں ہو سکتا انکو طریق مستوی و مستقیم کیطرف ہدایت فرماوے اور انکی ان گستاخیوں و بیباکیوں کیوجہ سے اور تکفیر و توہین صلحا کے سبب سے سباب المسلم فسوق وقتالہ کفر و لعن المومن کقتلہ لا یکون المومن لعانا من عادی لی ولیا فقد آذنتہ بالحرب اذا کفر رجل اخاہ فقد باء بہ احدھما الکلمات کما قال والا رجعت علیہ وغیرہ کی ذیل نکلنی ہی انکو محفوظ رکھے اور ارشاد یقرؤن القرآن لا یجاوز حناجرہم یقتلون اہل الاسلام و یدعون اہل الاوثان اور سیخرج قوم فی آخر الزمان احداث الاسنان سفہاء الاحلام یقولون من خیر قول البریۃ الخ اور فرمان فافتوا بغیر علم فضلوا واضلوا اور تصریح کان ابن عمر یراہم شرار خلق اللہ وقال انہم انطلقوا الی آیات نزلت فی الکفار فجعلوہا علی المومنین کا انکو محل و مصداق نہ بناوے اور اگر ان ارشادات سے خدا نخواستہ کسی امر کے اندر مبتلا ہو گئے ہوں تو توبہ و ہدایت نصیب فرماوے ربنا اغفر لنا ولاخواننا الذین سبقونا بالایمان ولا تجعل فی قلوبنا غلا للذین آمنوا ربنا انک رؤف الرحیم اور غضب تو یہ ہے کہ مجتہد زمن تشدد و تعصب سے بشرط شرارت فہم و انصاف سے بیزار ہو کر جب جوش میں آ جاتے ہیں تو بلا تخصیص و استثناء جملہ مقلدین کو اپنی تیر گوئی کا مخاطب بنا لیتے ہیں ... سے اگر ہمکو یہ مجبوری کچھہ کہنا پڑتا ہے تو انکی

طرح ہم سے یہ نہیں ہو سکتا کہ خدانخواستہ جملہ اہل ظاہر متقدمین و متاخرین کو برائی سے
یاد کیا جاوے کسی نے سچ کہا ہے شعر

مرد جاہل در سخن باشد دلیر — زانکہ آگہ نیست از بالا و زیر را

جو مضمون کہ حضرت رسالتمآب نے اون شعراء کے باب میں ارشاد فرمایا ہے کہ جو کوئی شخص
سے ناخوش ہو کر تمام قبیلہ کی مذمت و ہجو کر گذرے اسکی یاد دلانے والے ایسی ہی حضرات
ہیں اعظم الناس فریۃ رجل ہاجی رجلا فہجا القبیلۃ باسرہا منجملہ سوالات عشر سوالات اول و
ثانی کی کیفیت مفصل بیان کی تھی تاکہ ناظرین کو مجتہد صاحب کا حال و انداز تحریر جواب واضح
ہو جائے باقی جوابات کی کیفیت اجمالی جو عرض کر چکا ہوں اوسپر قناعت کرتا ہوں اور ممکن
کوئی نئی بات نہیں ہے ساری تحریر میں مجتہد صاحب نے جہاں کوئی جواب و تاویل ذکر کی ہے
بحمد اللہ مقلدین کی خوشہ چینی و اتباع سے کام لیا ہے اور جہاں حسب عادت قدیم لعن و طعن
پہ کمر باندھی ہے اس جگہ تبرا گوئی ہمرنگ بن گئے ہیں اور ہدایہ و قاضی خاں و شرح وقایہ
وغیرہ بلکہ خود حضرت امام ابو حنیفہ رضی اللہ عنہ کی شان میں کلمات طعن سے درگذر نہیں کی سو
ایسی مزخرفات جواب کی بار بار کیا ضرورت ہے علاوہ ازیں مجتہد صاحب نے اس طعن و تکفیر
کے بعد چند اشعار حضرت مولانا روم رحمۃ اللہ علیہ کی نقل کئے ہیں ایک شعر اون میں یہ بھی
ہے شعر

مہ فشاند نور و سگ عو عو کند — ہر کسی بر خلقت خود می تند

انصاف سے مجتہد صاحب نے من حیث لا یحتسب یہ شعر ایسا نقل کر دیا ہے کہ کسی جواب کی
ضرورت ہی نہیں و نعم ما قال عارف الجامی شعر

قاصری گر کند این طایفہ را طعن قصور — حاش للہ کہ برآرم بزبان این گلہ را
ہمہ شیران جہاں بستہ این سلسلہ اند — روبہ از حیلہ چسان بگسلد این سلسلہ را

نظر برین وجوہ جوابات باقیہ کی تفصیل کو ترک کرنا مناسب سمجھتا ہوں اور بنام خدا اس
تحریر کو ختم کرتا ہوں و آخر دعوانا ان الحمد للہ رب العالمین والصلوۃ والسلام علی سیدنا و
مولانا خاتم النبیین و امام المرسلین و علی آلہ و اصحابہ اجمعین و علی عباد اللہ الصالحین فقط